Liegt in Kants religionsphilosophischen Anschauungen der Keim zur Weiterentwicklung nach dem Schleiermacherschen Prinzip hin vom Ursprung des religiösen Bewußtseins?

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen,

vorgelegt

von

M. Christoph Dreßler

aus Treuenbrietzen.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Februar 1909.

HAMBURG.

Druck und Verlag von Hermann's Erben.

1910.

179

Lebenslauf.

Adolf Max Christoph Dreßler, evangelischer Konfession, Sohn des schon früh verstorbenen Feldwebels und Weinbergsbesitzers Adolf Christoph Dreßler und seiner Ehefrau Auguste geb. Grottker, aus der auf dem Werder bei Potsdam alteingesessenen wendischen Guts- und Fischereibesitzersfamilie Christoph Dreßler stammend, ist zu Treuenbrietzen am 14. Juni 1869 geboren, hat 1889 das Königliche Viktoriagymnasium zu Burg absolviert, wandte sich nach anderweitigen Studien endgültig der Theologie und Philosophie in Halle und Berlin zu, bestand in Berlin 1895 die erste, 1897 die zweite theologische Staatsprüfung, vor dem Prov.-Schulkoll. der Prov. Schleswig-Holstein 1899 die Rektorenprüfung, in Gießen 1905 die Prüfung fürs höhere Lehramt nebst einer Erweiterungsprüfung 1907 in naturwissenschaftlichen Fächern (neben Mathematik), war nacheinander als Hülfsprediger, Lehrer an einem Kgl. preuß. Volksschullehrerseminar, Diakonus und Rektor, wissenschaftlicher Lehrer und Mitglied einer Prüfungskommission für die Einjährig-Freiwilligenprüfung tätig und steht jetzt als Oberlehrer im hamburgischen Staatsdienst. In seiner neuen Heimat hat er sich auch die Staatsangehörigkeit und das Bürgerrecht erworben. Herzlicher Dank verbindet ihn mit den, heut leider zum weitaus größten Teile bereits dahingeschiedenen Herren Universitätslehrern und mit den Bildungsstätten, die seine Heranreifung zu wissenschaftlicher Auffassungsfähigkeit der menschlichen Persönlichkeit und deren Umgebung begründet haben.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549828_0083

Litteratur.

1. Immanuel Kants sämtliche Werke, herausgeg. von W. Kirchmann, Lpz., Dürr, 1873—1901. — 2. Immanuel Kant u. seine Lehre, Kuno Fischer, Hdlbg., Winter, 1898. — 3. Die Religionsphilosophie Kants pp., Albert Schweitzer, Freibg., Mohr, 1899. — 4. Das Historische in Kants Religionsphilosophie pp., E. Tröltsch, Berl., Reuther & Reichard, 1904. — 5. Geschichte der neueren Philosophie, R. Falckenberg, Lpz., Veit & Kp., 1898. — 6. Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, Berl., Reimers, 1843 (Seitenzahlen nach d. urspr. Ausg.) — 7. Leben Schleiermachers, W. Dilthey, 1. Bd., Berl., Reimer, 1870. — 8. Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, Eugen Huber, Lpz., Dieterich, 1901 (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, herausg. v. Bonwetsch u. Seeberg, VII, 3). — 9. W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Eduard Spranger, Berl., Reuther & Reichard, 1909

sind vorzugsweise benutzt worden. Daneben die Religionsphilosophie von Siebeck und die Gesch. der Religionsphilos. von Pfleiderer.

Abkürzungen.

K. = Kant. — Schlr. = Schleiermacher. — R. V. = Kritik der reinen Vernunft. — Pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft. — U. = Kritik der Urteilskraft. — Tr. Anal. = Transszendentale Analytik. — Tr. Dial. = Transszendentale Dialektik. — Rel.-Sk. = religionsphilos. Skizze (Kant, R. V., transsz. Methodenlehre, 2. Hptstck.) — Rel. = Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. — Streit = Streit der Fakultäten. — R. = Schlrs. fünf Reden über die Religion.

Eine Untersuchung darüber, ob Schleiermachers Prinzip vom Ursprung des religiösen Bewußtseins einen keimhaften Zusammhang mit der Kantschen Lehre habe, erfordert vor der Aufnahme der Arbeit eine kurze Charakterisierung des wissenschaftlichen Verhältnisses, in dem Schleiermacher zu dem Entdecker des kritischen Idealismus steht, und bedarf einer gewissen Beschränkung in der Fassung des Themas, die mit jener Beziehung innerlich zusammenhängt. Als Schlr. 1787 aus dem theologischen Seminar der Brüdergemeinde zu Barby an die Universität Halle zum Studium der Theologie übertrat, da fand er sich mitten in die gewaltige Bewegung hineinversetzt, die Kants neue Philosophie auf den deutschen Hochschulen nicht nur, sondern sogar im ganzen deutschen Volke angefacht hatte. Allerdings hielt gerade Halle noch zäh an den philosophischen Anschauungen und Ergebnissen fest, die seit anderthalb Jahrhunderten das geistige Leben erfüllt hatten. Und gerade der Hallenser Professor Eberhard, der für den jungen Studenten ein von diesem aufs höchste verehrter Lehrer wurde, war ein unentwegter Anhänger der Leibnizschen und Wolffschen Philosophie und ein in der Form, wie in der Materie ausgezeichneter Apostel des Wolffianismus. Mit ihm setzte sich ja bekanntlich der Königsberger Philosoph 1790 auch persönlich in einer besonderen Abhandlung auseinander. Aber gegen den Geist der neuen Zeit vermochte auch er seine Schüler nicht zu immunisieren. Gerade in Halle legte sich Schlr. ganz besonders eifrig auf das Studium der Transszendentalphilosophie, in deren Grundlagen er schon in Barby einigen Einblick gewonnen hatte. Die nächsten zehn Jahre

gelten, soweit die philosophischen Studien in Frage kommen, wesentlich den Bemühungen, sich mit Kant eingehend vertraut zu machen. Und trotzalledem wurde Schlr. ebensowenig Kantianer, wie er durch Halle und speziell durch Eberhard Wolffianer geworden war. Er hat sich nie völlig in Kant hineingelebt. Er hat nie in irgend einer Weise in dem wissenschaftlichen Verhältnis zu Kant gestanden, wie Fichte und Herbart. Er hat vielmehr, wie eine kritische Untersuchung aus dieser Zeit bezeugt, Kants Philosophie gegenüber von Anfang an eine durchaus persönliche Note betont und sich seine volle wissenschaftliche Unbefangenheit gewahrt. Daher ist es verständlich, daß gegen die Wende des Jahrhunderts Plato, Fichte, Schelling, Spinoza einen größeren Einfluß auf ihn auszuüben vermochten, als Kant. Aber die eingehende Beschäftigung mit Kant hat doch seiner philosophischen Arbeit ein kräftiges geistiges Rückgrat gegeben. Welchen bedeutsamen Wert die Beschäftigung Schlrs. mit Kant gehabt hat, das kennzeichnet Dilthey mit den Worten: „An Kants Schriften lernte er sozusagen zu denken“ (a. a. O., S. 83). Wenn wir also an eine Untersuchung herantreten, wie wir sie beabsichtigen, so dürfen wir nicht erwarten, auf einem gewissermaßen analytischen Wege Schlrs. Ansicht aus Ks. Prinzip herausschälen zu können.

Sein Prinzip des religiösen Bewußtseins hat Schlr. zum ersten Male festgelegt in den fünf Reden „Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern“ vom Jahre 1799 in 1. Aufl. Diese Reden stehen der Kantschen Periode in Schlrs. Leben am nächsten. Freilich will Schlrs. Arbeit in keiner Weise irgend einen Zusammenhang mit Kants religionsphilosophischen Anschauungen gezeichnet wissen. Und doch fordert ihr Studium ganz unmittelbar zu einem vergleichenden Rückblick auf Kant heraus, und da selbstverständlich ist, daß Schlr. nicht als white paper von Kants Grundanschauung über das Prinzip des religiösen Bewußtseins weggegangen ist, einer Anschauung, die die Zeitgenossen Kants mit höchster Bewunderung vor ihrem Schöpfer, mit tiefster Ehrfurcht vor dem unendlich edlen Ursprung des Prinzips, mit anbetender Andacht vor der Majestät des das höchste Gut bewirkenden Urwesens erfüllte und über ihre Zeit ein Gefühl erhabener Weihe ausströmte, so ergibt sich die innere sachliche Berechtigung zu der von uns aufgeworfenen Frage von selbst. Da wir aber von Kant aus natürlich den Weg zu Schlr. nicht unbedingt finden müssen, so werden wir vom Ziel rückwärts zu gehen haben und daher zuerst Schlrs. Prinzip, wie es sich aus den „Reden“ ergibt, zur Darstellung bringen, darauf die Kantschen Anschauungen erörtern, für die wir nur die kritische Zeit berücksichtigen werden, da diese ja den Abschluß der Kantschen Vorstellungskomplexe gibt, und im 3. Teil die Beantwortung der Frage anstreben.

I.

Soweit das denkende Interesse des menschlichen Geistes über die Naturerkenntnis zusamt den materialen und formalen sie begründenden und bedingenden Erscheinungen und den aus ihr sich herauswickelnden allgemeinen Naturgesetzen hinausgeht, um auch über den Grund der Anerkennung und

Verehrung eines über diesen stehenden höchsten Wesens sich Klarheit zu verschaffen, lassen sich verschiedene Möglichkeiten für den Standpunkt denken, von welchem die Ueberlegung ausgehen kann. Doch dürften drei Wege sich als besonders gangbar erweisen, die unter sich allerdings durch mancherlei Querpfade verbunden sind, so daß sie sich nur beziehungsweise als Hauptwege charakterisieren.

a. Uebergewaltige oder unbegreifbare Vorgänge und Ereignisse in der Natur greifen, indem sie Erstaunen, Angst oder Schrecken erregen, in den gewöhnlichen Ablauf des täglichen Lebens ein und erzeugen Grauen, Furcht und schließlich Ehrfurcht vor dem unendlichen Wesen, das hinter und in diesen Vorkommnissen wirksam gedacht wird. Mancherlei Naturerscheinungen und Naturformen, die mit der Betrachtung gleichzeitig ästhetische Empfindungen auslösen, sind ebenfalls imstande, religiösen Sinn zu erwecken.

b. Aus dem regelmäßigen oder doch wenigstens gesetzmäßigen Einwirken der Welt- und Naturkörper aufeinander wird durch kühle, sachliche Schlußfolgerung nach dem Kausalitätsbegriff, oder aus den Denkgesetzen wird in Verbindung mit der Setzung eines Außeruns — d. h. außer unserm Denken — befindlichen durch den Erkenntnisbegriff, in beiden Fällen also metaphysisch, die Existenz Gottes erschlossen und damit wird als notwendige Folge auch ein persönliches Verhältnis zu Gott in allen den damit gesetzten Erscheinungsformen angesehen.

c) Die Elemente der Religion sind Reaktionen auf Gnadenakte, die das höchste Wesen vermittels einer mehr oder weniger feinen, doch durchweg auf mechanische Grundbestandteile zurückführbaren Einwirkung ergehen läßt, und die als Gnadenakte natürlich nicht notwendig, d. h. aus dem allgemeinen Charakter des Menschen sich von selbst herausbildend, sondern zufällig, d. h. um eines besonderen Zweckes wegen, getroffen sind; das ist der theologische Weg zur Religion.

Das religiöse Prinzip der unter a) dargestellten Theorie unterscheidet sich von der unter b) dadurch, daß in jenem die Wahrnehmung zunächst das Gefühlsleben des Menschen in Erregung setzt und dann aus diesem, dessen Urgrund uns unbekannt ist, heraus das Nachdenken anreizt, während nach dem zweiten Prinzip die Wahrnehmung sich fast unmittelbar in die Vorstellung umsetzt und diese, die Grunderscheinung der höheren geistigen Gebilde, dann weiter auf verstandesgemäßem Wege zu klar und deutlich erkannten Urteilen und Schlüssen bis auf ein höchstes Wesen führt. Beide Prinzipien sind in der Wirklichkeit nicht geschieden, denn ein Gefühl ohne Vorstellung gibt es ebensowenig wie eine Vorstellung ohne begleitenden Gefühlswert. Eine qualitative Differenz ist also nicht vorhanden, nur eine graduelle. Es handelt sich um die Entscheidung darüber, ob das Gefühlsleben bei der Erzeugung der Idee vorwiegend den Ausschlag gibt oder die logische Arbeit des menschlichen Geistes. Das Gefühlsprinzip findet seine Stätte natürlich bei den weniger gebildeten, kulturell tiefer stehenden Individuen und Völkern, das Verstandesprinzip dagegen bei den Gebildeten, geistig höher Veranlagten und Entwickelten.

Die Theorie c) dagegen bezeichnet einen qualitativen Unterschied zu (a und b) zugleich. Löst nach diesen die Welt der Erscheinungen religiöse Rückwirkungen beim Menschen aus, so wird nach jener das höchste Wesen selbst als Ursache der Entwicklung des religiösen Bewußtseins angesehen; wohlverstanden, nicht als Grund; denn nur eine gewisse Disposition des Menschen kann als Grund hier in Betracht kommen. Vom göttlichen Urwesen her erst muß eine Einwirkung, ein Anstoß aufs Gemüt stattfinden, damit dieses in eine religiöse Stimmung versetzt werde. Ein über jede sinnliche oder verstandesmäßige Erfahrung hinausgehendes, ein transszendentes persönliches Eingehen des Göttlichen in das Menschliche erzeugt Religion. Die Natur und andere Vehikel zur Gotteserkenntnis haben bei dieser Anschauung keine unmittelbare Bedeutsamkeit für die Bildung des religiösen Bewußtseins; sie dienen nur zu Demonstrationszwecken. Hier wird also zuerst das Zentrum in Bewegung gesetzt, und von hier aus wird Gott auch in seinen Äußerungsformen in der Natur erkannt, bei den beiden zuerst angeführten Theorien geht die Erregung umgekehrt von der Peripherie ins Zentrum.

Alle drei Theorien aber haben das Gemeinsame, daß sie auf Reaktionsvorgänge im Menschen zurückgehen, die nicht von einem immanenten, sondern von einem außerhalb des Menschen gelegenen Prinzip ausgelöst sind. Bei allen dreien ist der Mensch zunächst in rezeptiver Weise tätig; er stellt das weibliche Element dar, die Natur oder Gott das männliche. Natürlich müssen gewisse Anlagen von vornherein vorhanden sein, in der gleichen Weise etwa, wie die Sinnesorgane Anlagen der Wahrnehmung sind; aber die Anlagen sind noch keine Selbstbestimmungen.

Die Stellung Schlrs. zu den Anschauungen, die in diesen drei Richtwegen den Ursprung des religiösen Bewußtseins suchen, wollen wir jetzt in gleicher Reihenfolge besprechen.

a. Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Naturkräften, deren Wirkungen über menschliche Abmessungen hinausgehen und deren Ursachen und Werdeprozesse zunächst rätselhafte Erscheinungen sind, erzeugt bei Menschen und bei Völkern, die noch nicht genügend mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen ausgerüstet sind, ein Gefühl der Unsicherheit in der Erwartung einer verhältnismäßig ruhigen, weil für die Zukunft in ihrem Verlauf abschätzbaren und bestimmbaren Existenz und Glückseligkeit für die eigene Person nicht minder als für die Nachkommenschaft. Dieses Gefühl banger Ungewißheit, dieses Gefühl, nur in einzelnen Augenblicken, nur in der Gegenwart sich im genügend sicheren Besitz einer menschenwürdigen Existenz und einer darauf sich gründenden gewissen Lebensfreudigkeit zu wissen, während der Blick in die Zukunft auf Grund der trüben Erfahrungen, die dahinten liegen, nur der Blick auf das Schwert der Damokles ist, nennt man Furcht. Es ist nun eine von den Anschauungen, die man beim Nachdenken über das mutmaßliche Prinzip des religiösen Bewußtseins ausgebildet hat, daß diese Art Furcht den Menschen zu religiösen Reflexionen und Gefühlen gedrängt habe und daß er in den religiösen Gebilden, die daraus erwachsen seien, sich eine Zufluchtstätte vor dem Schreckgespenst der Zukunft und vor den seelischen Qualen,

die ihn bei dem stetigen Vorwärtsgetriebenwerden in diesem unbekannten Land beben und erzittern machen, geschaffen habe. Manche meinen sogar, diese seelische Bedrängnis sei überhaupt die einzige Grundlage der Religion.

Gegen beide Ansichten wendet sich Schlr. Er hält sie beide für unhaltbar. Denn, ist die Frömmigkeit mit der Furcht gekommen, so muß sie auch mit der Furcht wieder gehen. Die ganze Beschäftigung mit der Natur zielt darauf, sie sich — geistig und physisch — untergeben zu machen. In der Tat leistet der Mensch in dieser Beziehung Bewundernswertes. Sein Verstand durchdringt den geheimnisvollen Schleier, mit dem die Natur die gesetzmäßigen Vorgänge ihres Lebens und Webens bedeckt. Furcht kann nur da bestehen, wo Unwissenheit vorhanden ist. Mit dem Verschwinden der Unwissenheit verliert sie sich von selbst. Was der Mensch messen und berechnen kann, das ist ihm nicht mehr fürchterlich. Sogar die Unendlichkeit in Raum und Zeit erregt nicht mehr das bedrückende, beängstigende Gefühl, das sonst mit ihrer Betrachtung sich verbunden zeigte. Allen Aufklärungen aber, allen naturwissenschaftlichen Belehrungen zum Trotz erlischt die religiöse Verehrung nicht, ein Zeichen, daß nicht die Furcht ihr Quell ist. Gerade das Entgegengesetzte wird Wirklichkeit, die rechte Furcht vor dem Unendlichen, die Ehrfurcht, erhält durch jede neue Entdeckung von Naturgesetzen und durch jede neue Naturerklärung nur neue Nahrung. Wenn der Mensch auch weiß, wie der Donner entsteht, so wird er doch schwerlich sich veranlaßt fühlen, seiner mit Lachen zu spotten. Ebenso sehr, ja noch viel mehr, als den schonungslosen und vernichtenden Kräften in der Natur, hängt sich den schützenden und erhaltenden das Gefühl der Ehrfurcht an. Es sind ferner auch durchaus nicht die Naturgewalten, welche außergewöhnlich große Wirkungen hervorrufen, diejenigen, die das Dasein der Menschen bedrohen und ihren Schöpfungen trotzigen Widerstand entgegensetzen, ebenso arbeiten und schaffen kleine und ganz kleine Kräfte an Zerstörungswerken, die den Menschen in Mitleidenschaft ziehen. Und doch sind sie nie Gegenstände der Religion geworden. Die knechtische Furcht ist nie Religion; denn Furcht ist nicht in der Liebe; sie kann auch durchaus nicht auf die Religion vorbereiten oder zur Religion führen. Sie hat allerdings ein Verdienst, das besteht darin, daß sie die Menschen zur Vergesellschaftung treibt. Aber jene heilige Ehrfurcht vor dem Walten der Natur überhaupt, die kann wohl als das erste Element der Religion angesehen werden. „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion“ (R. II 77). Diese Ehrfurcht hat anderseits nichts mit derjenigen Freude an der Natur zu tun, wie man sie im gemeinen Wortsinn versteht und wie man sie gern als wahre religiöse Empfindung rühmt. „Es ist mir fast zuwider, davon zu reden, wie sie es treiben, wenn sie hinauseilen in die große, herrliche Welt, um sich da kleine Rührungen zu holen; wie sie in die zarten Zeichnungen und Tinten der Blumen hineinschauen, oder in das magische Farbenspiel eines glühenden Abendhimmels, und wie sie den Gesang der Vögel bewundern und eine schöne Gegend. Sie sind freilich ganz voll Bewunderung und Entzücken und meinen, kein Instrument

könne doch diese Töne hervorzaubern und kein Pinsel diesen Schmelz und diese Zeichnung erreichen.“ Wenn man aber ihre Freude genauer analysiert, so sieht man, daß sie keineswegs einen religiösen Charakter trägt. Wenn dieselben Naturkörper und Naturerscheinungen unter veränderten Daseins- und Entwicklungsverhältnissen ohne jene bewunderte Schönheit und Großartigkeit, ja vielleicht sogar als Unannehmlichkeiten und Belästigungen auftreten, so ist die Begeisterung für die Natur verflogen oder macht sich überhaupt gar nicht erst bemerkbar. Darum ist auch jene Art religiöser Erregung nicht echt. Es offenbart sich, daß der Schein zur Andacht vor der Natur führte, nicht das Sein; daß Schein und Sein nicht zu einer höheren Harmonie gelangten, aus der echtes religiöses Gefühl, echte religiöse Erregung überhaupt nur hervorquellen kann; daß ein Widerstreit des Seins und Scheins vorhanden ist. Das ist nicht der Fall bei Kindern und Weisen. Wenn jene das Licht und den Glanz der Abendröte in sich aufnehmen, so denken und sinnen sie nichts Anderes, sie vergleichen und reflektieren nicht. Sie lassen sich „durch die Seele der Welt aufschließen für die Welt“, und sie fühlen das andächtig. Sie werden durch die Naturgegenstände unmittelbar angeregt. Bei den Weisen ist der Streit zwischen Schein und Sein in lebendiger Anschauung aufgelöst, sie sind daher wieder kindlich geworden. Eine solche Freude ist ein wahrhaftes und reines Gefühl, „ein Moment lebendiger, froh sich kundgebender Berührung zwischen ihnen und der Welt“ (R. II 78). Das ist ein ursprüngliches und unentbehrliches Element der Religion. Ein ganzes Sicheinsfühlen mit der Natur, das ist der Kern aller religiösen Gefühle (R. II 84).

b. Selbstverständlich hat sich der Erkenntnistrieb des menschlichen Geistes auch in seinem eigenen Gebiete umgesehen, um nachzuforschen, ob der Born des religiösen Bewußtseins hier, in der Tätigkeit des Verstandes, zu suchen sei. Es war freilich mehr als bloße Schulgelehrsamkeit, was zu dieser Untersuchung trieb, mehr als das Begehren, die rein wissenschaftlichen Bedürfnisse des Verstandes zu befriedigen; der Grund liegt in der gar nicht zu überschätzenden, in ihrer Würdigung nie ganz zu erschöpfenden Bedeutung der Religion für die kulturelle Entwicklung der Menschheit zur Menschheit und in ihrer Wertung als Maßstab für deren Höhe. In der Form religiöser Anschauungen hat im letzten Grund bis heut ein jedes Volk, ein jedes Zeitalter sein ganzes kulturelles Bewußtsein stets konzentriert. Solange nun freilich auch die gelehrte Kritik an diesen religiösen Ideen von dem Atem des Geistes lebte, den der Fürst Picus von Mirandola in dem Satze prägte: „Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet“, so lange konnte von einer unbefangenen, rein verstandesmäßigen, also nach rein immanenten Prinzipien geführten Betrachtung keine Rede sein. Erst seit man die Fesseln, die die Offenbarungsreligion dem Forschergeist auflegt, so weit abgestreift hatte, daß es dem Vorstellungsleben gelang, das religiöse Bewußtsein aus dem Zusammenhang mit den übrigen Formen der Lebenserscheinungen herauszuheben, möglichst abgesondert zur Anschauung zu bringen und in dieser Gestalt zu analysieren, da vermochte man auch seine Wurzeln nach Loslösung aus der Verquickung mit andern und Reinigung

von dem Erdreich, in dem es sich entwickelt hatte, eingehender zu studieren. Diese Untersuchung hat dann dazu geführt, der Religion einen Platz im Lehrgebäude der Metaphysik anzuweisen, ihre Existenz also auf reine Denkakte, sei es auf dem Wege der Kausalität, sei es auf dem des zureichenden Grundes, zurückzuführen oder als Postulat der Moral zu setzen.

Schlr. führt gegen dieses Unternehmen, dem religiösen Problem näher zu kommen, Folgendes aus.

Die wissenschaftlichen Versuche, zu ergründen, was denn Religion eigentlich sei, welchem geistigen Gebiet man sie zuweisen müsse, wie man sich zu ihr zu stellen habe, wie man ihrer begrifflich habhaft werden könne, um sie in die Kategorien der Weltweisheit einzugliedern, haben bis jetzt stets damit geendigt, sie in der gebräuchlichen Dichotomie aller philosophischen Arbeit bald auf diesem, bald auf dem entgegengesetzten Gebiet unterzubringen. Die einen sehen in ihr eine rein spekulative Frage, eine Art, die Welt zu denken, einen Glauben, der auf reflexionsmäßiger Grundlage ruht, die anderen verweisen sie in die Ethik als einen Bestandteil der praktischen Vernunft, als eine Art zu handeln, sich zu betragen, sich zum Handeln zu bestimmen, als eine Triebfeder des moralischen Wollens.

Dieselben nun, die die Religion in das Reich der theoretischen Vernunfttätigkeit versetzen, verwahren sich gleichwohl, und mit Fug und Recht, dagegen, die Religion selbst als ein Prinzip der metaphysischen oder gar physischen Erkenntnis ansehen zu wollen. Denn die unbedingte Gewißheit und Sicherheit der Erkenntnisse, die dieser Zweig der Weltweisheit fordern muß, um seine innere Berechtigung und Möglichkeit zu demonstrieren, eignet der Religion nicht.

Ein Gemisch von beiden aber gar, indem metaphysische Erkenntnis mit religiöser begründet und durchsetzt wird, um den Anfängern in der Philosophie den Eintritt in ihre Hallen etwas zu erleichtern, mit der Absicht jedoch, ihnen, sobald sie die Stoicheia hinter sich haben und für die absolute Erkenntnis reif genug sind, die Scheuleder abzustreifen, ist für beide Teile, für die Metaphysik wie für die Religion, unwürdig und selbst unbefriedigend. Denn zum letzten Ende ist die Verwendung der Religion zu diesem Ziele ganz unsinnig. Es wird ihr ja doch damit ein innerer Wert, also ein gerechtfertigter Anspruch aufs Dasein zugestanden.

Aber selbst wenn Physiker und Metaphysiker behaupten, die Naturwissenschaft erzeuge dadurch, daß sie in ihren Schlüssen nach Ursache und Wirkung von den Naturgesetzen immer höher hinaufführe bis zu dem höchsten und allgemeinen Weltordner und Weltregierer, in dem die Einheit von allem enthalten sei, und daß sie anerkennen, ohne einen Geist sei die Natur nicht zu begreifen, Religion, — so ist das eine falsche Auffassung vom Wesen der Religion. Denn Religion hat mit einem solchen Wissen nichts zu tun und kann sich herrlich offenbaren, ohne daß sie solche Erkenntnisse ihr eigen nennt. „Das Maß des Wissens ist nicht das Maß der Frömmigkeit". Sie kann vielmehr sogar ihrem Wesen nach ohne jede Rücksicht auf diese wissenschaftlichen Ergebnisse bestimmt werden. Mag die metaphysische

Betrachtung immerhin Gott als den Grund alles Erkennens und zugleich alles Erkannten ansehen und ihn in diesem Sinne ehren und preisen, dies Wissen um Gott, dies Lob, diese Ehrenbezeugungen sind aber nicht das, was der Fromme unter Gotteserkenntnis, Gottesverehrung, Gotteslob versteht. Umgekehrt gesteht der Fromme zu, daß seine Art, Gott zu wissen, keineswegs geeignet sei, das Wesen der Dinge zu erkennen, ihre gegenseitigen Beziehungen aufzuzeigen, die ewigen Naturgesetze festzustellen. Selbstverständlich wird und muß der Religiöse für seine Pflicht halten, mit offnem Sinn das Leben in der Natur zu beobachten und zu erforschen und die Natur begreifen zu lernen. Ja, es würde ein Zeichen von Mangel an Religion sein, wenn jemand den Trieb zur Beschäftigung mit der Natur unterdrückte, die Naturerkenntnis als nicht zur Religion gehörig abwiese. Doch sieht der Fromme ein solches Wissen nicht blos als ein Wissen eines Endlichen im Verhältnis zu einem Endlichen noch als eine theoretische Gotteserkenntnis an. Seine Betrachtung ist „das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses Suchen und Finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion." Sie ist „ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, in Einem und Allen, in Gott, habend und besitzend alles in Gott und Gott in Allem."

Auf keinen Fall läßt sich Religion unter der theoretischen Philosophie so unterbringen, daß damit ihre Forderungen auf Verständnis erfüllt werden. Jeden tief angelegten Menschen und ernst strebenden Volkserzieher muß es jammern, ruft Schlr. in der ersten Rede aus, wie die Bestimmung der hohen, herrlichen geistigen Erscheinung der Religion verkannt wird, wie die ihr gebührende Freiheit in Sklaverei geknebelt und geknechtet wird durch den scholastischen und metaphysischen Geist barbarischer und kalter Zeiten. „Denn was sind doch diese Lehrgebäude für sich betrachtet anders als Kunstwerke des berechnenden Verstandes, worin jedes einzelne seine Haltung nur hat in gegenseitiger Beschränkung?" diese Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, diese Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens. In ihnen kommt alles nur auf ein leeres, kaltes, vernünftelndes Argumentieren an. Das hehre Religionsgefühl wird herabgewürdigt durch den Ton eines gemeinen Schulstreits.

Ebensowenig aber wie in den Bereich der theoretischen Vernunftarbeit gehört die Religion in das Gebiet der praktischen Vernunft, in das Gebiet der Ethik. Mit voller Schärfe wendet sich Schlr. gegen diejenigen, die die Religion als eine Dienerin oder Stütze der Sittlichkeit betrachtet wissen wollen, indem sie durch die heiligen Gefühle, die sie mit sich führt, und die glänzenden Aussichten auf eine künftige Welt, die sie den Guten eröffnet, dem Menschen in seiner Schwachheit im Widerstreit gegen sich selbst helfend beispringt und die Vollbringung des Guten erleichtert. Gerade die angeblich besten Freunde und eifrigsten Verteidiger der Religion suchen

in dieser Weise ihre Berechtigung nachzuweisen. Und doch, sie entwürdigen dadurch die Sittlichkeit nicht minder als die Religion. Im Reiche der Pflichten hat nur die Sittlichkeit, das sittliche Prinzip, die moralische Idee als Alleinherrscherin zu bestimmen, nicht ein Gemisch von Sittlichkeit und Religion. Damit würde man der unbedingt verpflichtenden Vorstellung des moralischen Gesetzes Eintrag tun. Dann würde ja auch nur der gut und recht handeln können, der einen gewissen Grad der Frömmigkeit erreicht hat. Tatsächlich aber hängt eine rechte moralische Gesinnung und Handlungsweise durchaus nicht immer von inneren religiösen Erlebnissen und Anschauungen ab. Der Sittlichkeit soll das Verlangen nach Wohlbefinden etwas Fremdes sein. Also würde für sie ein künftiges Leben nicht eine größere Bedeutung haben als das frühere.

Ebenso wie die Sittlichkeit aber anderseits hat die Religion zu beanspruchen, als eine ganz selbständige Erscheinung zu gelten, und in den Herzen derer, die Religion haben, tut sie es von selbst. Für die Religion gibt es nur eine Welt, nicht zwei, für sie gibt es keinen Unterschied zwischen dieser und jener Welt. Die Religion hat auch gar nicht die Absicht, im Gebiet des Sittlichen etwa die Herrscherin zu spielen. „Die Gewalt, die ihr gebührt, und die sie sich in jedem Augenblick aufs neue verdient, genügt ihr; und ihr, die alles heilig hält, ist weit mehr noch das heilig, was mit ihr gleichen Rang in der menschlichen Natur behauptet." Aber man kann sie sich nicht denken, ohne daß sie sich als nützlich bezeugt, ohne daß sie einen Zweck hat. Sie soll die irdischen Angelegenheiten der Menschen leidlich mit versehen helfen; sie soll die Gewissen der Menschen etwas schärfer und wachsamer machen. „Ein schöner Ruhm für die himmlische!" ruft Schlr. sarkastisch aus, „viel Ehre für die freie und sorglose!" — Aber für so etwas steigt die Religion denn doch nicht vom Himmel. „Was nur um eines außer ihm selbst liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig." Ein gewöhnlicher Mensch bewertet es lediglich so, wie es dem Zwecke angemessen sich verhält, dem es dient. Und da kommt Religion sehr schlecht weg. Denn daß sie auf dem sittlichen Gebiet wesentlich fördernd oder hindernd eingreift, hält Schlr. für ausgeschlossen. Wenn sie von dieser Seite ihre Ehrerbietung gewinnen sollte, dann würde er gern darauf verzichten, ihre Sache zu vertreten. Sie hat aber viel höhere Ansprüche zu stellen. Das beweist ihr Ursprung und ihr Wesen.

Die Religion aber gar als einen bloßen Pflichtbegriff anzusehen, sei es als den Begriff einer Einzelpflicht, oder den einer Kollektivpflicht, dagegen lehnt sich das gesunde moralische Bewußtsein auf. Der Fromme, der dem moralischen Gesetz Genüge leistet, weiß sehr wohl zwischen dem Bewußtsein der Frömmigkeit und des Antriebes zum moralischen Handeln zu unterscheiden. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß zwischen beiden keine Wechselbeziehungen stattfinden.

Der Fromme macht auch die Ethik zum Gegenstand seiner Betrachtung; es liegt sogar in der Frömmigkeit die innere Nötigung, sich mit den Lehren

der Sittlichkeit zu beschäftigen. Religion gar besitzen und unsittlich sein, das bedeutet einen unlösbaren Widerspruch. Denn der Fromme sucht und spürt immer nur dasselbe, das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes im Menschen. Aber doch ist die Sittlichkeit immer noch etwas anderes als die Frömmigkeit. Der wesentliche Grund für jene ist die Freiheit, die Willkür, die Fähigkeit, in den Weltenlauf einzugreifen und eine neue Kette von Ereignissen zu veranlassen. Die Frömmigkeit dagegen hat auch eine leidende Seite, sie zeigt sich auch als ein Hingeben, ein sich Bewegenlassen. Sie ist nicht mit Freiheit unbedingt verbunden, vielmehr zeigt sie sich ebenso lebhaft in dem entgegengesetzten Gebiete der Notwendigkeit.

In dem Hin- und Herlaufen auf der Suche nach dem Ursprung und Wesen der Religion im Bereich der Philosophie ist man auch dazu gelangt, sie als das Bindeglied zwischen den beiden philosophischen Gebieten anzusehen, als die höchste Einheit des Wissens, in der sich das theoretische mit dem praktischen Prinzip zum unauflöslichen Bund die Hand reicht. Dann müßte aber eine gerade Proportion zwischen den Fortschritten in der Erkenntnis zu denen in der Frömmigkeit sich aufstellen lassen. Im letzten Grunde würde aber auch die Religion selbst immer wieder wesentlich einen erkenntnis-theoretischen Charakter tragen. Ein solches „Zusammennähen" der Religion aus Erkenntnis und Handlungsweise ist unhaltbar.

c. Aus der Anschauung, daß eine besondere Initiative von Seiten Gottes, ein besonderer göttlicher Gnadenakt erforderlich sei, damit überhaupt wahrhaft religiöses Leben begründet werden könne, daß Gott erst das menschliche Herz etwa wie einen Feuerstein anschlagen müsse, damit der religiöse Funke herausspringe, folgt notwendigerweise, daß Gott eine Auswahl unter den einzelnen menschlichen Individuen oder den einzelnen Völkern trifft, in denen wahrhafte Religion zu erzeugen er gesonnen ist. Denn wenn er diese Erweckung in jedem sofort mit dem Gesetztsein von dessen Persönlichkeit vornimmt, dann fällt die Bezeichnung Gnadenakt als widersinnig fort. Es ist dann eben ein natürlicher, mit dem Wesen des Menschen gesetzter Vorgang. Unter allen Religionen der Erde dürfte wohl außer der christlichen keine einzige den Lehrsatz von einem solchen göttlichen Monergismus, einer derartigen Gnadenwahl aufgestellt haben. Daß diese Auserwählten sich nun durch ein gemeinsames Band verbunden fühlen, sich daher zu einer Gemeinschaft zusammenschließen und eine heilige Gemeinde bilden, erfordert das Verbrüderungsbedürfnis des Menschen von selbst. Auf dieser Linie liegt selbstverständlich auch das bekannte Cypriansche Wort: „Extra ecclesiam nulla spes salutis" (De un. eccl.). Nach dieser Ansicht kann es natürlich auch in der vorchristlichen Zeit keine wirkliche Religion gegeben haben, vielleicht dunkle Ahnungen von ihr, aus einem Gefühl des Unbefriedigtseins erwachsen, aber kein religiöses Bewußtsein, keine allgemeine religiöse Bestimmtheit und Wesenheit. Ebenso besitzt nach ihr auch nicht jeder, der in der christlichen Lehre erzogen und aufgewachsen ist, Religion. Wohl kann er durch das Gebet sich als aufnahmefähig und aufrichtig nach Empfängnis sich sehnend sich vor Gott darstellen und auf diese Weise Gott veranlassen, sich seiner

in Gnaden anzunehmen und sein Herz mit feuriger Kohle von seinem Altar zu entflammen. Aber es bedarf immer erst einer besondern Selbstoffenbarung Gottes, um eine solche Seele Religion empfinden zu lassen.

Schlr. teilt eine solche Anschauung keineswegs. Nach ihm hat es echte, wahrhafte Religion zu allen Zeiten und an allen Orten gegeben. In dem Abschnitt der zweiten Rede, der der Betrachtung über die Ausbildung des religiösen Sinnes gewidmet ist (S. 113—118), spricht er dem Menschen auch auf der niedersten kulturellen Stufe Frömmigkeit zu. Es ist jene Stufe der Entwicklung der Menschheit, „wo das Gefühl des Menschen noch ein dunkler Instinkt, wo sein gesamtes Verhältnis zur Welt noch nicht zur Klarheit gediehen ist.“ Das religiöse Bewußtsein findet hier seine Darstellung in der Vorstellung von einem blinden Geschick oder in der Herstellung von Götzen und Verehrung von Fetischen, Gegenständen, in die ein lebendiges Wesen hineingelegt wurde. Entsprechend dem geringen Verständnis für die umgebende Natur überhaupt, in der die Menschen noch keine Ordnungen und Gesetze erkannten, die für sie eine verworrene Einheit, ein Chaos war, eigneten sie auch dem Begriff, den sie sich von der Gottheit machten, und den Bildnissen, in denen sie diese anzuschauen dachten, keine bestimmten Eigenschaften zu. Aber so unvollkommen ihre Frömmigkeit war, es war doch ein wahrhaftes religiöses Gefühl. Im weiteren Fortschritt der Menschheit wird der Mensch sich des religiösen Gefühls bewußter. Wie er sich mehr und mehr in den Stand setzt, in die Wirrnis, als welche sich die Welt bis dahin seiner Wahrnehmung darbot, Abteilungen zu setzen und diese Abteilungen gegen die benachbarten abzugrenzen, indem er aus gleichartigen Erscheinungen Einheiten bildet und sie von andern mit Bewußtsein unterscheidet, in dem Chaos also eine im einzelnen wohlgeordnete Mannigfaltigkeit und in der Mannigfaltigkeit bestimmte Einheiten zu erblicken, so entfaltet sich auch sein religiöses Bewußtsein kräftiger und herrlicher. Bei den Hellenen besonders, denen mit Recht eine so außerordentliche Verehrung gezollt wird, offenbart sich in der Wissenschaft ebenso wie in der Kunst ein stark pulsierendes religiöses Leben. Auch anderswo wird Schlr. nicht müde, der Religion des klassischen Altertums rühmend Erwähnung zu tun. Es war Religion, „wenn die Alten, die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend, jede eigentümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines auf diesem Gebiet allmächtigen und allgegenwärtigen Wesens ansahen; sie hatten eine eigentümliche Handelsweise des Universums als ein bestimmtes Gefühl in sich aufgenommen und bezeichneten dieses so. Es war Religion, wenn sie für jede hülfreiche Begebenheit, wobei die ewigen Gesetze der Welt sich, wenn auch im Zufälligen, auf eine einleuchtende Art offenbaren, den Gott, dem sie angehörte, mit einem eigenen Beinamen begabten und einen eigenen Tempel ihm bauten: so hatten sie etwas Einzelnes zwar, aber als eine Tat des Universums aufgefaßt und bezeichneten nach ihrer Weise deren Zusammenhang und eigentümlichen Charakter. Es war Religion, wenn sie sich über das spröde eiserne Zeitalter voller Risse und Unebenen erhoben und

das goldene wieder suchten im Olymp unter dem fröhlichen Leben der Götter; so fühlten sie in sich die immer rege, immer lebendige und heitere Tätigkeit der Welt und ihres Geistes, jenseit alles Wechsels und alles scheinbaren Übels, das nur aus dem Streit endlicher Formen hervorgeht". (R. II S. 58.) „Das neue Rom, das gottlose, aber konsequente, schleudert Bannstrahlen und stößt Ketzer aus; das alte, wahrhaft fromme und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll". (R. II S. 65). „Die Alten wußten wohl das Rechte; Frömmigkeit, Pietät, nannten sie alle diese Gefühle (sc. Liebe, Demut, Freude usw.), und rechneten sie unmittelbar zur Religion, deren edelster Teil sie ihnen waren" (R. II S. 100). Die religiöse Erregung hat bei allen Menschen und Völkern die gleiche Wurzel, wenn sie sich freilich auch je nach den äußeren Verhältnissen und Entwickelungen und je nach den eigenen inneren Erlebnissen in verschiedener Weise äußert, bei den Christen anders als bei den Türken oder Indern. (R. II S. 59).

Was ist also Offenbarung? „Jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen" (R. II S. 105 f.), jede unmittelbare Beziehung des Unendlichen auf das Endliche. Jede religiöse Anschauung, jedes religiöse Gefühl ist ein Kennzeichen von ihr, sobald sie unmittelbar aus ihr, die dann hinter dem Bewußtwerden von ihr liegt, herauswachsen, also noch nicht durch den Begriff, durch die Reflexion hindurchgegangen sind. „Ja, wer nicht eigne Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigne Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den lebendigsten Augenblicken mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt; wer sich nicht wenigstens — denn nur Geringeres könnte in der Tat nur für gar nichts gehalten werden — seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewußt ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion" (R. II, S. 107). Im Menschen selbst ist die Anlage zur Religion. Damit der Sinn für sie aus „dem ersten Schlummer erweckt" und richtig orientiert werde, dazu bedarf es bei den meisten Menschen allerdings eines leitenden und aufregenden Anführers. Hiermit verhält es sich genau so, wie mit den andern Kräften und Äußerungen der menschlichen Seele. Auch diese müssen ausgebildet, gepflegt und richtig eingestellt werden. Aber einer speziellen göttlichen Wirksamkeit, einer von der Gnade Gottes und des heiligen Geistes abhängenden Einzelerleuchtung redet Schleiermacher in seinen Ausführungen schlechterdings nirgends das Wort.

Wir wenden uns nun der Beantwortung der Frage zu, wo wir nach Schlr. den Grund des religiösen Bewußtseins zu suchen haben.

Wo Religion nicht ist, aus welchen Quellen sie nicht entspringt, mit welchen Erscheinungen des täglichen Lebens und der Entfaltung der geistigen Anlagen sie nichts zu tun hat, darüber haben wir Schlrs. Ansicht klargelegt.

Ja, vielleicht ist sie nichts anderes als ein leerer falscher Schein! Vielleicht haben diejenigen recht, die behaupten, sie lege sich wie ein trüber, drückender Dunstkreis auf die Gemüter, verhülle die Wahrheit, suche die Erforschung der Wahrheit auf jede Weise zu verhindern; die Scheu vor dem Unsichtbaren und der Glaube an ihn sei ja vielleicht für das niedere Volk, für die Rohen und Ungebildeten, nicht ganz ohne Segen, um diesen einen Eindruck von der Würde der Menschheit zu erwecken, hinter dem Schein liege aber kein Sein, und gebildeten und kultivierten Völkern solle man derartige Dinge nicht zumuten. (Vgl. R. I S. 16 ff; 12 ff). Und doch, sagt Schlr. in seiner zweiten Rede, läßt sich die Religion nicht als leerer Schein, als Täuschung, als Blendwerk tatsächlich aus der Welt schaffen. Sie einfach wegzuleugnen, geht nicht an. Und ihre Widersacher behandeln sie auch durchaus nicht als einen „Schatten" und möchten es auch keineswegs. Es muß doch also etwas Eignes um die Religion sein, wenn es eine so besondere Gestalt und Macht in den Herzen der Menschen annehmen kann. Es muß doch etwas Denkbares sein, wenn sein Wesen für sich vorgestellt und umstritten, wenn es zum Gegenstand ernster Betrachtungen und eingehender Kritik gemacht, wenn ein klarer und deutlicher Begriff aus den Erscheinungen, in denen sie sich offenbart, gewonnen werden kann. Freilich sind ihre Erscheinungsformen nicht überall dazu angetan, ihren innersten Kern in voller Reinheit und der ihm angemessenen Schönheit aufzuzeigen. Wo gibt es aber in der Welt überhaupt einen reinen, einfachen Urstoff? Die Körperwelt bringt überall nur zusammengesetzte Substanzen, und um die einfachen Elemente auszuscheiden, dazu bedarf es erst langwieriger, schwerer körperlicher und geistiger Menschenarbeit. Im Bereich der intellektuellen Tätigkeit gibt es ebenfalls nur zusammengesetzte Gebilde; es ist das Ziel der analytischen Kunst, und es ist ein unendliches Ziel, diese Komplexe zu zerlegen, zu läutern, in ihren Elementen zur Vorstellung zu bringen, und selbst diese Erzeugnisse der künstlichen schöpferischen Tätigkeit des menschlischen Geistes geniessen jeweilig nur Augenblicksleben.

Und so hat auch die Religion selbst in ihren schriftlichen Urkunden sich nicht in ihrer vollen Reinheit darstellen können. Denn die Sprache entsteht und bildet sich mit den Anschauungen vom Sein und Handeln, ist immer in einem gewissen Grade abhängig von der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Natur und menschlichem Geist und von den aus dieser Tätigkeit entspringenden Ergebnissen und übt so einen bestimmenden Einfluß auch auf die Bemühungen aus, das religiöse Bewußtsein zur Darstellung und Übermittlung an andere zu bringen. Denn wir sind nicht imstande, das Höchste in uns anders aufzuschließen, als durch das Ausdrucksmittel, das zur allgemeinen Verständigung dient. Nur, wer zwischen den Zeilen der heiligen Bücher liest, wird daher in die tiefste Tiefe und höchste Höhe zu steigen vermögen. Wenn daher die heiligen Schriften die metaphysische und moralische Begriffswelt für ihre Zwecke verwerten, so darf man sich durch den Schein nicht täuschen lassen. Hinter ihr steht ein Gebiet des Seins, das jener Symbole sich nur als Eingangspforten zum Heiligtum bedient. Und überall leuchtet in den heiligen Schriften das Bestreben hervor, den aus der Meta-

physik und Moral dargebotenen Begriffen einen neuen, tiefen, eigenartigen Inhalt zu geben, der aus dem niedern Gebiet in ein höheres hineinleiten soll, den tiefsten Tiefen des Gemüts einen adäquaten Ausdruck zu verleihen.

Die Religion behauptet also ein eigenes Reich. Sie besitzt einen eigenartigen Charakter. Neben die beiden Erscheinungsformen, in denen sich das Leben des Menschen sonst aufweist, neben das Wissen und Handeln tritt sie als selbständiges, notwendiges, unentbehrliches Drittes hin und vollendet erst die menschliche Natur. Wer diese Bedeutung der Religion nicht anerkennt, dem treten die beiden andern Erscheinungen so auseinander, daß er ihre Einheit nicht erschauen kann, der kann auch kein inneres Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem rechten Wissen und dem rechten Handeln auffinden. Theoretisch läßt sich wohl eine Scheidung beider aufrecht erhalten, im Leben ist es unmöglich. „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche." Ohne die Aufregungen dieses Sinnes vermag der Mensch im Leben und in der Kunst, den beiden Gebieten des Handelns, nichts Bemerkenswertes zu bilden; ohne ihn ist er nicht imstande, die Welt zu denken. „Denn was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung als Euer Sein in den Dingen, denen ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebt? Und wie kann beides in Euch zum Leben gedeihen, als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt?" Daher die enge Verbindung zwischen wahrhaft wissenschaftlich und wahrhaft andächtig und wahrhaft fromm. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm". Die Religion ist das Grundgefühl der lebendigen Natur.

Um die Einheit der Wissenschaft, der Religion und des Handelns zu verstehen, fordert Schlr. auf, in das innerste Heiligtum des Lebens hinabzusteigen, dies zu beleuchten und die Vorgänge dort zu belauschen. Dort findet man das ursprüngliche Verhältnis des Gefühls und der Anschauung, aus dem heraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Es handelt sich nicht darum, das Bewußtsein, wie es ist, kritisch zu betrachten, sondern das Werden des Bewußtseins selbst zu beobachten oder das Werden aus dem Gewordenen wieder herzustellen, um es in dieser Gestalt zu untersuchen. Dieser Betrachtung darf also nicht ein bestimmter Gegenstand, eine bestimmte Tätigkeit der Seele zum Vorwurf dienen, denn dann liegt schon Trennung, Geschiedensein vor. Nur leise Spuren vom ursprünglichen Einssein und folgender Trennung würden sich am Beispiel noch nachweisen lassen. Wir können aber unmittelbar auf den Anfang des Bewußtseins zurückgehen. Jeder Einzelvorgang unseres Lebens, allgemein und ganz ursprünglich betrachtet, ist dasselbe, was das Ganze ist, nur als einzelner Akt, als einzelner Moment angesehen. Er ist ein Werden eines Seins für sich und zugleich ein Werden eines Seins im Ganzen; er ist ein Streben,

für sich zu bestehen, und zugleich ein Streben, in das Ganze zurückzugehen. Unser ganzes Leben ist ein solches im Ganzen seiendes Fürsichsein. In uns sind wir durch die Einheit unseres Selbstbewußtseins, die sich zunächst in der Empfindung zeigt; im Ganzen durch unsere Sinne. Aus beiden bildet sich jeder Akt des Lebens. Beides wird also zugleich miteinander Eins. Wir werden Sinn, das Ganze wird Gegenstand, ein Ineinsgeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand. Dann trennen sich beide wieder von einander. Der Gegenstand wird vom Sinn losgerissen und wird zur Anschauung; wir selbst werden vom Gegenstand losgerissen und werden wieder Gefühl. Jene Einheit aber ist der Augenblick, von dem wir sagen müssen, wir erleben ihn jedesmal und erleben ihn auch nicht. Er ist so flüchtig, daß man ihn gar nicht festhalten kann. Das Ergebnis aber, das aus seinem beständigen Aufhören und Wiederkehren hervorgeht, ist das, was uns als unser Leben erscheint. Auf diesen Augenblick führen alle Arten der Tätigkeit zurück, sei es die höchste, sei es die niederste. Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern; er ist zeitlos, da er keine Zeit erfüllt, und ist der begrifflichen Erfassung nicht zugänglich. „Er ist die unmittelbare über allen Irrtum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung.“ In diesem Augenblick sind wir die Seele der unendlichen Welt. Wir fühlen, wenn auch nur in einem Teil, alle ihre Kräfte; ihr unendliches Leben wird uns wie unser eigenes. Jeder lebendige und ursprüngliche Moment in unserm Leben erfährt hier seine erste Empfängnis. Und in dieser ersten Empfängnis erwächst auch die religiöse Erregung, fast zeitlos. Sobald nun aber dieser ganze Vorgang zu einem bewußten wird, dann löst sich das Durchdringen des Daseins in dieser unmittelbaren Vereinigung auf. Es entwickelt sich nun entweder die Anschauung zu immer größer werdender Helligkeit und Lebhaftigkeit, oder das Gefühl arbeitet sich aus dem Innern heraus und nimmt unser ganzes Wesen ein. Sobald dieser Zustand nach der einen oder andern Richtung sich erst gebildet hat, sobald also erst die Trennung erfolgt ist, bleibt nur noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Einheit zurück, das Wissen davon, dass die beiden von einander gelösten Elemente zugleich aus dem Grundverhältnis unseres Daseins hervorgegangen sind. Das Wissen nun begreift beide, Anschauung und Gefühl, unter sich, und zwischen ihm und dem Handeln verhält es sich in gleicher Weise wie mit Anschauung und Gefühl. Durch die wechselseitige Erregung dieser beiden Gegensätze wird das Leben erst zeitlich. In einem von beiden kennzeichnen wir stets von vornherein unser Einswerdenwollen mit dem Universum durch einen Gegenstand. Überwiegt die Gewalt der Gegenstände, so daß sie uns in den Bereich ihres Daseins hineinziehen, so entsteht daraus eine Anschauung oder ein Gefühl, im ganzen das wissenschaftliche Leben. Macht sich unsere Gewalt kräftiger geltend, so prägen wir den Gegenständen unser Dasein ein, bilden uns in sie hinein, und diese Momente lassen dann das praktische, im engeren Sinne das sittliche, Leben herauswachsen, doch vermögen wir unser Dasein den

Dingen nur im Zustand der Erregung, des Bestimmtseins mitzuteilen. Wir geben nur also das zurück und legen es in der Welt nieder, was in uns selbst erst durch jenen ursprünglichen Akt des gemeinschaftlichen Seins in uns gebildet und gewirkt worden ist. Ebenso kann auch das, was sie in uns hineinbilden, nur von gleicher Art sein. Daher muß eins wechselweise das andere erregen. Das Leben kann also nur im Wechsel von Wissen und Handeln bestehen. Ein ruhiges Sein, ein Sein, in dem nicht eins das andere erregte, in dem beides sich gegenseitig bindend sich aufhöbe, wäre das, aus dem unser Leben sich entwickelt und in dem es wieder verschwindet, es wäre aber nicht unser Leben.

Drei Kräfte finden wir also wirksam: das Erkennen, das Gefühl und das Handeln. Diese drei sind nicht einerlei, und doch sind sie unzertrennlich. Die beiden Reihen der wissenschaftlichen und der handelnden Lebenserscheinungen bilden zusammen das eigentliche menschliche Leben. Würde jede der beiden Tätigkeitsreihen sich in sich verzehren und die andere nicht anregen, nicht erneuern, so wäre dieser Zustand gleichbedeutend mit Tod. Und doch müssen beide unterschieden werden, wenn man verstehen will, was leben heißt. Wie es aber sich mit diesen beiden unter sich verhält, so muß es sich mit der dritten in Beziehung auf jene verhalten. Die dritte aber, die Reihe des Gefühls, bildet das religiöse Leben.

„Euer Gefühl, insofern es Euer und des Alls gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, dies ist Eure Frömmigkeit.“ Was nun einzeln als in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind weder Erkenntnisse oder deren Gegenstände, noch sind es Handlungen, Werke oder die verschiedenen Gebiete des Handelns, sondern lediglich unsere Empfindungen und die Einwirkungen des Lebendigen und Beweglichen aus unsrer Umgebung auf uns, die mit jenen zusammenhängen und sie bedingen. Das sind einzig und allein die Elemente der Religion. Aber sie gehören ihr auch sämtlich an. Eine Empfindung, die nicht fromm ist, gibt es nicht. Begriffe, Grundsätze, Systeme sind daher der Religion fremd. Sie gehören zum Bereich des Erkennens. Das Gebiet des Erkennens ist aber ein andres als das des religiösen Lebens. Die eigentlichen Heroen der Religion haben Erkenntnis und religiöses Gefühl stets streng zu scheiden gewußt. Sie haben sich nie mit Systemversuchen als solchen abgegeben. Nur wenn es galt, Mißverständnisse zurechtzustellen oder leeren Schein aufzudecken, dann nahm ihre Rede auch wohl einmal ein lehrhaftes Gepräge an. Wenn die himmlischen Gefühle sich entluden, die in ihnen wühlten und arbeiteten, wenn das heilige Feuer aus dem überfüllten Gemüt ausströmte, wenn der gewaltige Donner ihrer Rede verkündigte, daß die Gottheit sich durch sie offenbare, dann geschah das natürlich auch durch Worte und Gedanken, die sich systematisch aneinanderreihten. Ihr Interesse war aber nicht das System; sondern die Predigt. In das Innere einer frommen Seele sich hineinversetzen, ihre Begeisterung verstehen, die inneren Erregungen und Stimmungen, auf die die Äußerungen und Taten gottbegeisteter Menschen

ja nur hindeuten können, miterleben, heißt sich von dem religiösen Leben anderer befruchten lassen. Auf dem Wege der Erkenntnis ist eine solche Befruchtung nicht unmittelbar möglich. Das religiöse Leben sind jene frommen Erhebungen des Gemüts, „in welchen alle andern Euch sonst bekannten Tätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind und die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm“ (R. I S. 18). Das sind Augenblicke, in denen sich die religiöse Gesinnung unmittelbar, ursprünglich und anschaulich offenbart. Wer seinen inneren Menschen bei solchen Bewegungen beobachtet und wahrhaft erkannt hat, er erblickt den herrlichen und erhabenen Ursprung der Religion (l. c.). Und aus dem Innern jeder besseren Seele entspringt die Frömmigkeit notwendig von selbst. Es gehört ihr eine eigene Provinz im Gemüt an, in der sie unumschränkt herrscht. Sie ist würdig, durch ihre innerste Kraft den Edelsten und Vortrefflichsten eine herrliche Lebensnahrung zu spenden, ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden. Sittlichkeit, Recht und Frömmigkeit sind drei durchaus ebenbürtige Kräfte und Erscheinungen. „Denn der Mensch kann ebensowenig ohne sittliche Anlagen gedacht werden und ohne das Bestreben nach einem rechtlichen Zustande, als ohne Anlage zur Frömmigkeit.“

Im Gefühl hat die Religion ihr Wesen, nicht im Handeln, wie die Sittlichkeit. Wenn Religion allein dem Menschen eingepflanzt wäre, würde er gar nicht handeln, sondern nur fühlen. Darum gingen viele religiöse Menschen in die Einsamkeit, womit das Handeln ihnen mehr oder weniger abgeschnitten war. Das religiöse Gefühl hat die Neigung, nach innen zurückzukehren, nicht nach außen zu Taten.

Aus zwei Elementen besteht das religiöse Leben. Das erste besteht darin, daß der Mensch sich dem Universum hingibt und sich von der Seite des Universums erregen läßt, die es ihm eben zuwendet; das zweite darin, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanzt und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnimmt. In der beständigen Erneuerung dieses Verfahrens liegt das religiöse Leben begründet. Das Sicheinsfühlen mit der Natur ist der Kern aller religiösen Gefühle. Die Religion ist der Inbegriff aller höheren Gefühle. Die Gefühle sind die unmittelbaren Einwirkungen des Weltalls aufs Gemüt; im Gefühl ist die Gottheit unmittelbar gegenwärtig. „Das wahre Wesen der Religion ist . . . . . das unmittelbare Bewußtsein der Gottheit, wie wir sie finden ebenso sehr in uns selbst als in der Welt.“ In gleicher Weise sagt Schlr. in seinem „Chr. Gl.“ (1830) § 3: „die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen, noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins,“ § 4: (vgl. auch § 8,2) „das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Be-

ziehung mit Gott bewußt sind.“ Dieses Gefühl bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins (§ 5). „Die Anerkennung, daß dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“ (§ 33).

Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist aber nicht die Unsterblichkeit, wie sie im gemeinen Verstande gemeint ist, d. h. die Unsterblichkeit als Zeitbegriff, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können. Sie stellt sich als eine Aufgabe dar, an deren Lösung wir fortgesetzt arbeiten. „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (R. II S. 121).

Wir wenden uns der Lehre Kants zu.

II.

Wir finden Erkenntnisse in uns, sagt K. in der Einleitung zur „R. V.“ (III), die über alle mögliche Erfahrung hinausgehen und den Anschein erwecken, als ob sie imstande seien, unser Erkenntnisvermögen über alle Grenzen hinaus zu erweitern. Und gerade sie sind es, für die unser Gemüt das allergrößte Interesse zeigt, die wir für unvergleichlich viel wichtiger halten als alles, was der Verstand auf dem Gebiet der Sinnen-, der Erscheinungswelt erarbeitet, deren Endabsichten uns das Erhabenste zu sein dünken, denen zu liebe wir unserem Geiste eher die gewagtesten Spekulationen gestatten, als daß wir sie aufgeben. Diese Erkenntnisziele sind Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (vgl. R. V. S. 346 Anm., S. 663 Anm.; U. II § 91 u. a. a. St.) Die Aufgaben, die durch sie entstehen, gehören mit zu denen, die die Metaphysik zu behandeln hat. Diese soll die Zurüstungen liefern, damit wir in den Stand gesetzt werden, jene Ziele recht zu verstehen und zu würdigen.

Das kann natürlich nur so geschehen, daß erst die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, also derjenigen Erkenntnis, die aus der sinnlichen Anschauung, aus der Erfahrung erwächst, aufgesucht, klar und deutlich festgestellt und nach inneren Prinzipien wohlgeordnet vorgetragen werden. Die transszendentale Analytik, die Logik der (materiellen) Wahrheit übernimmt diese Arbeitsleistung. Durch sie gewinnt man einen festen, sichern Grund und Boden für inhaltvolle Erkenntnisse.

Aus dem Umstand nun, daß der Verstand in der Welt der Erscheinung die vortrefflichsten Erfolge erzielt, läßt sich das menschliche Erkenntnisvermögen zu dem Schlusse verleiten, daß es mit Hülfe dieser sicheren, reinen Verstandeserkenntnisse sich ebenso sicher und unbesorgt auf das Gebiet begeben könne, das über den Horizont der Erfahrung hinausliegt, daß also die Grundsätze, die die nach allen Seiten hin gesicherte und wohlbegründete Verstandesarbeit liefert, ein helles, klares Sonnenlicht auch auf den Weg mitgeben, der in das Land der höchsten Vollkommenheiten führt, wo das Auge

nicht mehr leiblich fragend, beobachtend, untersuchend die Natur durchmustert und ihr Wesen zu durchdringen sucht, sondern, zurückgezogen von den sinnlichen Empfindungen, innerlich sich ganz den rein geistigen, überirdischen hingeben darf und kann. Aber der Lichtschein, der dem Fuße in den Grenzen der Erfahrung einen sicheren Halt zeigte, wird im Reiche der Transszendenz zum Blendwerk, zum trügerischen Irrlicht, wenn die Vernunft sich seiner bedienen will, um ihre Erkenntnisse in unendliche Fernen zu erweitern. Dann erzeugt sie einen transszendentalen Schein. Der aber muß, damit er nicht unermeßlichen Schaden anrichtet, kritisch untersucht und aufgedeckt werden. Das ist die Aufgabe der transszendentalen Dialektik (R. V., S. 115 f.).

Der transszendentale Schein, der Schein, durch transszendentale Grundsätze allein die Erkenntnis in uferlose Weiten ausdehnen zu können, ist freilich unaustilgbar. „Die Ursache hiervon ist diese, daß in unserer Vernunft — subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet — Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zugunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird“ (R. V. S. 317), eine Illusion, die im Wesen des Menschen gegründet ist, mit seinem Wesen gesetzt ist, also natürlich und unvermeidlich ist. Nur muß dann die transszendentale Dialektik wenigstens verhüten, daß der Schein transszendenter Urteile nicht betrüge.

Den transszendentalen Schein weist Kant der Wirkungssphäre der Vernunft zu. Diese ist nach ihm das höchste Erkenntnisvermögen in uns, sie ist das Vermögen der Prinzipien, d. h. der synthetischen Erkenntnisse aus Begriffen. Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen durch Regeln, so ist, weiter zurück, oder besser, auf der geistigen Stufenleiter noch höher hinauf, noch umfassender, weitblickender, die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. „Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.“ Das ist nach K. das Wesen der Vernunft. Um es aber recht zu verstehen und ihren Begriff klar zu durchschauen, müssen wir noch im einzelnen nach der Art ihrer Tätigkeit und nach deren Ergebnissen Umschau halten.

Nach Kantscher Theorie erhalten wir über die Bedeutung der beiden Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft in ihrer Wirksamkeit auf metaphysischem Gebiet Aufklärung durch ihre Arbeitsleistungen auf logischem Gebiet. Zwischen der formal logischen Arbeit und der material logischen besteht ein innerer, ein notwendiger Zusammenhang, so daß das formal logische Verfahren des Verstandes sowohl, wie der Vernunft einen Typus darstellt für das materiale, das transszendentale. Der Nachweis hierfür ist natürlich zu liefern. Für den Verstand gilt als solcher die Entdeckung und

der Leitfaden der Kategorien. Davon handelt die Tr. Anal. Wie steht es aber mit der Vernunft?

In der formalen Logik gilt die Vernunft als das Vermögen zu schließen (das Vermögen der consequentia mediata). Aus einer allgemeinen Regel, deren Entstehung der Verstandestätigkeit zu danken ist, als Obersatz und als Bedingung wird über einen Untersatz, der eine Erkenntnis darstellt, ein Schlußurteil gewonnen. Nach dem logischen Verhältnis im Mittelsatz zur Bedingung im Obersatz gibt es, entsprechend den drei Arten des Urteils (vgl. R. V., Leitfaden der Entdeckung aller Verstandesbegriffe, § 9, Abschn. 3; sowie Logik, §§ 23—29; 60—78; für die disjunktiven Schlüsse noch § 110f) drei Arten der Vernunftschlüsse, den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven. In der Regel wird allerdings nicht vom Obersatz ausgegangen, sondern von der Conclusio, und es wird dann gesucht, unter welche Bedingung das Urteil, das sie ausspricht, zu subsumieren ist. Diese Bedingung erfüllt also die Funktion der Vereinheitlichung der Erkenntnisse; man kann daher sagen, daß „die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeinen Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken sucht."

Läßt sie sich nun von allen Beschränkungen durch andere Geistes- und Empfindungskräfte isolieren, in gleicher Weise, wie es in der transszendentalen Logik mit dem Verstand geschieht (vgl. R.V., die transszendentale Log., Einl. IV), so daß sie als ein eigner Quell von Begriffen und Urteilen gelten kann, die lediglich aus ihr entspringen und durch die sie sich auf Gegenstände bezieht, d. h. also, enthält Vernunft an sich, d. h. reine Vernunft, a priori synthetische Grundsätze und Regeln, und worin mögen diese Prinzipien bestehen? Die erste Frage ist gemäß der Kantschen Lehre über die Natur der Erkenntnisvermögen zu bejahen; die Beantwortung der zweiten Frage gibt die Begründung für dies Ja.

Die Vernunft geht auf Gegenstände nur durch die Vermittlung der Urteile und Begriffe des Verstandes, nicht durch unmittelbare Anschauung. Sie führt ferner zu dem Grundsatz, daß mit der Setzung des Bedingten auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, und diese wiederum selbst als unbedingt, gegeben ist. Dieser Grundsatz ist synthetisch, denn analytisch bezieht sich das Bedingte wohl immer wieder auf eine Bedingung, niemals jedoch auf etwas Unbedingtes. Das Unbedingte aber kann isoliert betrachtet und untersucht werden und gewährt dadurch Stoff zu synthetischen Sätzen a priori. Die daraus entspringenden Grundsäze sind allerdings in der Beziehung auf Erscheinungen transszendent; einen dem obersten Prinzip der reinen Vernunft adäquaten empirischen Gebrauch vermögen sie nicht herbeizuführen (R.V., El.-L. II, 2, 1, 2 S. 338; Prol. § 40). Die transszendenten Vernunftbegriffe, die zum Begreifen dienen sollen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen, sind gleichbedeutend mit den Ideen. Wie die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorieen, aus der Form der Urteile gewonnen werden, so die reinen Vernunftbegriffe oder transszendentalen Ideen aus den Vernunftschlüssen. Hier besitzt der Obersatz Allgemeinheit (universalitas). Ihr ent-

spricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (universitas) oder die Totalität der Bedingungen. „Also ist der transszendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“ Er geht aber immer lediglich auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und er findet seine Erfüllung nirgends als bei dem schlechthin d. h. in jeder Beziehung Unbedingten. Diese transszendentalen Ideen lassen sich in systematischer Form aufweisen; sie werden nicht heuristisch (empirisch) erlangt, ebensowenig wie, im Gegensatz zur aristotelischen Methode, die Kategorieen. Die menschliche Vernunft selbst, ihrer Natur nach architektonisch veranlagt (R. V., II, 2, 2, 2, 3, S. 427), reicht die Möglichkeit zur Aufstellung eines Systems der transszendentalen Ideen dar, und das eben durch die drei verschiedenartigen Aeußerungen ihrer logischen Tätigkeit. Unsere Vorstellungen können, in allgemeinster Form ausgedrückt, eine Beziehung entweder aufs Subjekt, oder auf Objekte haben. Die Objekte ihrerseits können entweder in Erscheinungen bestehen, oder auch in Gegenständen des Denkens. Also gibt es drei Gattungen des Verhältnisses der Vorstellungen, von dem wir uns einen Begriff oder eine Idee machen können: 1) das Verhältnis zum Subjekt, 2) zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3) zu allen Dingen überhaupt. Da nun die Begriffe der reinen Vernunft es mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun haben, so lassen sie sich unter drei Klassen bringen: 1. die absolute Einheit des denkenden Subjekts, 2. der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, 3. der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Das denkende Subjekt ist Gegenstand der Untersuchung in der Psychologie; der Inbegriff aller Erscheinungen i. e. der Welt wird in der Kosmologie behandelt; das Ding endlich, welches die oberste Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen, gibt der Theologie die wissenschaftliche Grundlage. Die reine Vernunft gibt also die Idee zu einer transszendentalen Seelenlehre, Weltwissenschaft und Gotteserkenntnis (R. V., 314 ff, 335, 344 ff.).

Nachdem die transszendentalen Begriffe der reinen Vernunft aufgefunden und bestimmt sind, kann die weitere Untersuchung sich den dialektischen Schlüssen zuwenden, zu denen jene Begriffe das Baumaterial liefern.

Auf die reinen Vernunftbegriffe gelangen wir durch notwendige Vernunftschlüsse. Daraus leitet sich auch ihre Realität ab, wenn diese auch nur transszendental und subjektiv ist. Das Wesen der reinen Vernunftbegriffe läßt sich sogar noch vorteilhafter so festlegen, daß wir sagen, wir können von dem Objekt, welches einer Idee entspricht, keine Kenntnis haben, wohl aber immerhin einen problematischen Begriff (soweit die spekulative Erkenntnis wirksam ist). Die Entstehungsgeschichte der reinen Vernunftbegriffe involviert aber im weiteren Fortgange der Untersuchung, daß es Vernunft-

schlüsse ohne empirische Prämissen gibt und daß wir durch sie von bekannten Voraussetzungen aus auf Ergebnisse kommen, von denen wir keinen Begriff haben, denen sie aber trotzdem durch ihre Natur den unvermeidlichen Schein objektiver Realität geben. Diese Schlüsse sind ebenfalls genuin bodenständig auf der Natur der Vernunft, sie sind notwendig, keine dichterischen Phantasiegebilde. „Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst" (R. V., S. 348). Soviel Ideen nun, auf die ihre Schlußsätze hinauslaufen, so viel dialektische Vernunftschlüsse, also drei, den transszendentalen Paralogismus, die Antinomie der reinen Vernunft und das Ideal der reinen Vernunft (R. V., S. 348).

Für die Besprechung des religionsphilosophischen Planes des transszendentalen Idealismus können wir die Behandlung der Paralogismen von vornherein absetzen. Da die Untersuchung in ihnen sich auf die menschliche Persönlichkeit und im Zusammenhang damit auf die Beharrlichkeit der Seele, also auf die Unsterblichkeitslehre erstreckt, so könnte man annehmen, hier sei eine Gelegenheit für den transszendentalen Idealismus vorhanden gewesen, eine religiöse Orientierung vorzunehmen. Tatsächlich geschieht es nicht, vor allem finden wir keine Weiterführung in der Art, wie wir sie später bei den Antinomieen beobachten werden.

Mehr Erfolg scheint der Abschnitt über das Ideal der reinen Vernunft zu bieten, die theologia transszendentalis. Kant führt hier die Vorstellung des Ideals ein. Was er mit Ideal bezeichnet, scheint noch weiter von der objektiven Realität entfernt zu sein, als die Idee. Er will unter Ideal nicht etwa blos die Idee in concreto verstanden wissen, „sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding". Die reine Vernunft gewährt uns nun in der Vorstellung von Gott die Vorstellung eines transszendentalen Ideals. Jeder Begriff wird nach dem Principium exclusi tertii bestimmt. Jedes Ding aber steht seiner Möglichkeit nach noch unter dem allgemeineren Grundsatz der „durchgängigen Bestimmung", d. h. von allen möglichen Prädikaten der Dinge überhaupt kommt ihm jeweilig nach Vergleichung mit den Gegenteilen eins zu. Hier also wird, über den Satz des Principii exclusi tertii (das Kant immer „Satz des Widerspruchs" nennt) hinausgehend, auf die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt Beziehung genommen. Die eigene Möglichkeit wird von der gesamten Möglichkeit abgeleitet. Das Prinzip der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt, nicht blos die logisch formale Bestimmung, ist also synthetisch wirksam, nicht blos analytisch, und macht eine transszendentale Voraussetzung, indem es die Materie zu aller Möglichkeit vorstellt, die a priori die Bestimmungen zu der besonderen Möglichkeit eines jeden Dinges enthält. Aus dem allen folgt: „Die durchgängige Bestimmung ist ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können und begründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt." Nun könnte es scheinen, als ob die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit selbst noch recht unbestimmt ist, da sie eben

weiter nichts als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate darstellt. Doch stellt sich bei genauer Untersuchung ein anderes Ergebnis heraus. Diese Idee, als Urbegriff, scheidet eine Menge Prädikate als abgeleitet aus und läutert sich so zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff, und dieser Begriff gehört einem einzelnen Gegenstande zu, der dann durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist und daher ein Ideal der reinen Vernunft zu nennen ist. Dieses transszendentale Substratum nun, in welchem der ganze Vorrat des Stoffes ruht, aus dem heraus alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, das in sich ebenso die transszendentalen Verneinungen, wie die transszendentalen Bejahungen enthält, ist die Idee von einem All der Realität, es ist der Begriff eines entis realissimi, also eines einzelnen Wesens, denn von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten wird eins in seiner Bestimmung angetroffen: das, was zum Sein schlechthin gehört. „Also ist es ein transszendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zu Grunde liegt und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalt nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist.“

Wie konnte nun K. aus der Betrachtung des disjunktiven Vernunftschlusses auf dieses Ideal der reinen Vernunft kommen? Der disjunktive Vernunftschluß findet seine Aufgabe darin, den logischen Inhalt eines Begriffs zu bestimmen. Zu diesem Zweck gibt er im Obersatz eine logische Einteilung, indem er die Sphäre eines allgemeinen Begriffs kontradiktorisch zerlegt; im Untersatz setzt er dieser Sphäre Schranken bis auf einen Teil (logisch am richtigsten durch Dichotomie), und im Schlußsatz bestimmt er den Begriff dann durch diesen Teil. Nun kann ja, wenn wir jetzt auf das Gebiet der reinen Vernunft übergehen, der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt a priori nicht eingeteilt werden. Denn ohne Erfahrung kennt man natürlich keine bestimmten Arten von Realität, die in jener enthalten sein sollten. Der transszendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge ist also die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität. Inbegriff ist hierbei in richtiger Weise zu verstehen. Es handelt sich bei ihm nicht blos um einen Begriff, der alle Prädikate ihrem transszendentalen Inhalte nach unter sich begreift, sondern, der sie vielmehr in sich faßt. Dadurch nun, daß ich dies All der Realität einschränke, erhalte ich die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges. Also haben wir hier einen Gebrauch der Vernunft, der analog ist ihrem Verfahren in den disjunktiven Schlüssen. Wenn nun die Vernunft sich lediglich damit beschäftigt, sich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, so setzt sie die Existenz eines Wesens, das dem Ideal entspricht, damit noch keineswegs, nur die Idee von ihm, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, die des Eingeschränkten, abzuleiten. „Das Ideal ist ihr als das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien (Ektypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen,

dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.“ Der Gegenstand dieses Ideals, der sich aber nur in der Vernunft befindet, heißt auch das Urwesen; mit Rücksicht darauf, daß es keins über sich hat, das höchste Wesen; insofern alles bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen. Doch sollen alle diese Bezeichnungen durchaus nicht etwa auf das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen gehen, sondern einzig und allein auf das Verhältnis der Idee zu Begriffen. Ob ein solches Wesen also wahrhaft existiert, darüber erfahren wir hier völlig nichts. Das Ideal eines Urwesens muß notwendigerweise einfach gedacht werden, denn das Urwesen besteht nicht aus vielen abgeleiteten Wesen, so dass ein jedes von ihnen das Urwesen voraussetzt, also bestimmen kann. Wenn also andere Möglichkeit von ihm abgeleitet wird, so findet damit nicht etwa eine Teilung der höchsten Realität statt, dann wäre ja das Urwesen nur ein Aggregat von abgeleiteten Wesen. Vielmehr liegt der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität nicht als bloßer Inbegriff zugrunde, sondern als ein Grund. Hypostasieren wir diese Idee, so vermögen wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw. zu bestimmen, also in seiner unbedingten Vollständigkeit. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, vorgestellt in transszendentalem Verstande. Seine Realität ist nach allem durchaus nicht etwa objektiv gegeben, seine Dingheit damit nicht festgestellt. Daß es ein Ding sein solle, ist eine bloße Erdichtung, „durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.“ Und doch ist unser Ideal auf einer natürlichen, nicht etwa willkürlichen Idee gegründet. Ihren Quell deckt die transszendentale Analytik auf. Daß die Gegenstände der Sinne möglich sind, beruht auf der Möglichkeit ihrer Beziehung zu unserem Denken. Zu einer durchgängigen Bestimmung eines Gegenstandes, dessen wir durch die sinnliche Empfindung teilhaftig werden, ist die Vergleichung mit allen möglichen Prädikaten, die aus der Erscheinungswelt erwachsen, erforderlich. Was nun das Ding als Ding setzt, wodurch das Ding erst zum Ding wird, das Reale, muß aber natürlich bereits gegeben sein, sonst kann es überhaupt nicht gedacht werden. Dasjenige aber, in dem das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, ist „die einige, allbefassende Erfahrung.“ Es muß also vorausgesetzt werden, daß die Materie, die die Möglichkeit aller sinnlich erfahrbaren Gegenstände vorstellt, in einem Inbegriff vorhanden ist und daß die Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied voneinander und ihre durchgängige Bestimmung allein auf der Einschränkung jenes Inbegriffs beruht. Da für uns Gegenstände nur durch die Sinne und im Zusammenhang der gesamten Erfahrung vorhanden sind, so kann für uns auch nichts ein Gegenstand sein ohne die Voraussetzung

des Inbegriffs aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit. Infolge einer natürlichen Illusion aber erweitern wir den Geltungsbereich eines Grundsatzes, der eigentlich nur von den Objekten der Sinne gilt, auf alle Dinge überhaupt. Aus dem empirischen Prinzip, durch das wir die Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen begrifflich einsehen, machen wir, indem wir die sinnliche Einschränkung weglassen, ein transszendentales Prinzip für die Möglichkeit der Dinge überhaupt. Wir verwandeln also die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes dialektisch in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen. Unter diesem Ganzen denken wir uns ein einzelnes Ding, in dem alle empirische Realität liegt. Dieses Gedankending wird dann auf dem Wege einer transszendentalen Subreption als der Begriff eines realen Wesens angesehen, welches an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht und die realen Bedingungen für deren durchgängige Bestimmung hergibt. So wird dann schließlich die Idee vom Inbegriff aller Realität hypostasiert. „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personifiziert, ..., weil die regulative (Wille verbessert: „relative") Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint" (R. V. S. 494—505). —

Die Gottesidee tritt uns hier also als ein apriorisches Erkenntnisprinzip der Vernunft gegenüber, wir erhalten aber keine Aussage über die wirkliche Existenz oder Existenzmöglichkeit Gottes. Im Gegenteil, in diesem Abschnitt der R. V. schließt K. ein für allemal mit den sogenannten Gottesbeweisen aus reiner spekulativer Erkenntnis ab. Das Problem der Demonstrationsmöglichkeit des Daseins Gottes hatte ja K. schon in der vorkritischen Zeit ganz vorherrschend beschäftigt. Außer einer Fülle von Einzelbeziehungen auf diese Frage finden wir eine eingehende Behandlung in der „Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels pp." (vgl. Vorr., 1. Hälfte u. einzelne Stellen der Abhdlg., z. B. S. 42, 83, 98, 102, 105, 114, 115f, 150, 162), in der „Neuen Beleuchtg. der ersten Prinzipien aller metaph. Erkenntnis" (Abschn. 2 u. z. T. Abschn. 3), im „Versuch, den Begr. der neg. Größen in die Weltweish. einzuführen," der aber durch seine Verarbeitung in die bedeutendste Schrift dieser Art in dieser Periode, in den „Einzig möglichen Beweisgrd. zu einer Demonstr. f. d. Dasein Gottes" seine Selbständigkeit eingebüßt hat. Mit dieser letzten Schrift steht das 3. Hptstck. der Tr. Dial. in innerem Zusammenhang, wie folgende Skizzierung des Inhalts zeigt: „Alle Möglichkeit setzt eine Wirklichkeit voraus, in der und durch die alles Denkliche gegeben ist. Umgekehrt: es existiert also eine gewisse Wirklichkeit, mit deren Aufhebung alle innere Möglichkeit sich aufhebt. Wessen Aufhebung oder Verneinung aber alle Möglichkeit vernichtet, ist schlechterdings notwendig. Folglich

existiert etwas absolut notwendiger Weise. Nun enthält dieses absolut notwendige Etwas den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit. Was selbst abhängt, ist nicht absolut notwendig. Folglich können nicht mehrere Dinge notwendig sein. Alle Realität muß notwendig in einem einzigen Wesen vereinigt sein. Es gibt also einen einzigen Gott als das unbedingt notwendige Prinzip aller Möglichkeit." U. s. f. — Wir finden also im 3. Hptstck. der Tr. Dial. ebensowenig, wie in den Paralogismen, die Keime einer Weiterführung des religiösen Problems. Die erste und die dritte Art der dialektischen Schlüsse schließt in sich ab.

Wesentlich anders verhält es sich nun mit den Antinomieen. Sie sind der Ausgangspunkt und das Fundament für die Weiterentwicklung des systematischen Aufbaues der Transszendentalphilosophie nach der religiös-praktischen Richtung hin. Daß in diesem 2. Hptstck. des 2. Buches der Tr. Dial. es sich um bedeutsame Untersuchungen handelt, lassen bereits die Überschriften einzelner der neun Abschnitte ahnen. Im 1. Abschnitt spricht Kant von den „kosmologischen Ideen". „Schon die Anwendung des Ausdrucks „Idee" bildet gleichsam eine Überleitung zu denjenigen Abschnitten, wo aus der Allgemeinheit der „transszendentalen Ideen" die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durch den erwärmenden Hauch des praktischen Interesses vor der Erstarrung bewahrt bleiben, welche die anderen „transszendentalen Ideen" erfaßt hat." (Schweitzer, a. a. O. S. 14.) Der 3. Abschnitt handelt „von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreit", der nächste von der Notwendigkeit, die transszendentalen Aufgaben der reinen Vernunft aufzulösen usw.

Bereits in dem Abschnitt, der von den Begriffen der reinen Vernunft, den transszendentalen Ideen, spricht, sagt K. (S. 339): Wenn wir auch von den transszendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen, es seien ja nur Ideen, so sind diese doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen. Allerdings können sie kein Objekt bestimmen, aber sie können den einheitlichen Abzweckungen des Verstandes als Kanon dienen und seine Erkenntnisse besser und noch weiter leiten. „Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können" (vgl. dazu Vorr. zur 2. Aufl. der R. V. an v. St.). Hier wird uns also das Tor gezeigt, das uns in neue, herrliche Räume des gewaltigen Gebäudes der Transszendentalphilosophie hineinzuführen vermag. Wir finden es wieder in der Untersuchung über die Antinomieen.

Es sind deren vier: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen. — Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. — Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. — Zu der

Welt gehört aber das, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist — nebst den entsprechenden Antithesen.

Welche Bedeutung K. selbst den Antinomieen zuweist, das sagt er S. 421 (in dem Abschnitt über das aus ihnen erwachsende Interesse): In der Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen (oder der Thesis) zeigt sich „zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich teilnimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion". Diese Worte sind der Schlüssel zu jenem Tor, das uns den Zugang zu neuen, höheren, ja den höchsten Erkenntnissen vermitteln soll. Aus dieser Zusammenstellung dürfen wir den ersten Bestandteil ohne weiteres ausscheiden. Die Hälfte der ersten Antinomie ist in ihm sowieso schon spurlos verschwunden; es läßt sich aber auch durchaus nicht einsehen, was der Rest für eine Bedeutung für die Moral und Religion haben solle. Dann bleiben drei Begriffe als Wegweiser für die weitere Entwicklung nach: 1. die Unsterblichkeitsidee, 2. die Freiheitsidee, 3. die Gottesidee. Ungemein bedeutsam ist die Tatsache, daß wir das System der transszendentalen Ideen überhaupt als System der kosmologischen Ideen hier wiederfinden, und andererseits, daß für die kosmologischen Ideen des früheren Schemas jetzt die Freiheitsidee eintritt. Es drängt sich ohne weiteres von selbst der Gedanke auf, daß für diese auffällige Ersetzung des zweiten Gliedes im zuerst aufgestellten Dreiideenschema ein tieferer, im Wesen der Transszendentalphilosophie begründeter Anlaß vorhanden sein muß, und dieser besteht tatsächlich darin, daß die Freiheitsidee im kritischen Idealismus eine zentrale Stellung einnimmt. Es sei nur erinnert an den Spontaneitätsbegriff und an die fundamentale Aufgabe, die die Tr. Anal. der Spontaneität zuschreibt. Zu der sinnlich bestimmten Rezeptivität steht im Polaritätsverhältnis die spontane Tätigkeit des Verstandes. Zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gibt es, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden" (Einl. R. V., S. 71) — „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand" (R. V., S. 107) — der Verstand ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken (a. gl. O.). Begriffe gründen sich also auf die Spontaneität des Denkens (R. V., S. 120). Vgl. dazu Tr. Anal. 1. Buch den ganzen § 10, sowie S. 370 in den Paralogismen. Die Spontaneität wird im Reiche der Totalität der Bedingungen und des Unbedingten zur absoluten Spontaneität (zu absolut vgl. die Auseinandersetzung S. 336 f) und

führt so auf die Idee der transszendentalen Freiheit. „—, indessen daß die transszendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt" (R. V., S. 665). Wegen ihrer zentralen Bedeutung wird aber der Freiheitsidee in der Besprechung der Antinomieen die dominierende Stellung eingeräumt. Von ihr aus schlägt Kant die Brücke vom theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft zum praktischen und leitet damit über zur Kritik der praktischen Vernunft. Und hier wie dort wird die Freiheitsidee die Zentralidee, ja, sie wird die Zentralidee, die fundamentale Idee, der Lebensnerv der ganzen Religionsphilosophie Kants überhaupt. Sie ist die einzige, die der Philosoph bis zu dem Punkt eingehend untersucht, wo sie im Begriff ist, ihre praktische Realisierung zu erfahren, sie ist die erste, die in der Rel. Sk. und der Pr. V. behandelt wird, und damit tritt sie aus der Nebeneinanderordnung in dem Dreiideenschema heraus und erhält den Prinzipat. Es ist schon sehr bezeichnend, wie Kant bereits in dem oben angeführten Satz von S. 421 das Wort „Erscheinungen" (S. 402) in der 3. Antinomie durch den Begriff „Handlungen" ersetzt. In der Auflösung der 3. Antinomie (S. 469—487) heißt es dann weiter: „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transszendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe" (S. 470). — Mit der Aufhebung der transszendentalen Freiheit würde alle praktische Freiheit unmöglich sein (ebenda). — Etwas später schreibt der Philosoph: „Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein, so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Dinge hineinpaßt und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten" (S. 480), die Vernunft, die „die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen (ist), unter denen der Mensch erscheint" (S. 483).

Der dialektische Schein, der den transszendentalen Ideen anhaftet, ist aufgezeigt worden. Er führt notwendig zur Skepsis an allen theoretischen Vernunftaussagen, die auf diese Ideen zurückgehen. Nun ist aber in der Vernunft der unauslöschliche, unvertilgbare Trieb wirksam, Untersuchungen, die zum Bewußtsein der Unwissenheit geführt haben, falls diese Unwissenheit nicht überhaupt als indiskutabel erkannt wird, zum Zweck irgend einer befriedigenden Lösung immer wieder in Angriff zu nehmen. Die mit sich selbst veruneinigte reine Vernunft fühlt es als unmöglich, mit einem skeptischen Abschluß bei solchen Ideen besonders, wie den transszendentalen, sich abspeisen zu lassen (R. V. S. 632). Solch ein Skeptizismus würde in Dogmatismus um-

schlagen, also gerade zu den Tendenzen sich verirren, die der kritische Idealismus aufs heftigste bekämpft, die der Ausgangspunkt für seine eigene Arbeit gewesen sind. Die Möglichkeit, dieser Schwierigkeit zu entgehen, geben die transszendentalen Hypothesen ab. „Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich so viel wissen, daß wir in ihrem reinen und spekulativen Gebrauche in der Tat gar nichts wissen können, sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnt ist, zu dichten und zu meinen, wenngleich nicht zu behaupten?“ (R. V. S. 641). Zweien Bedingungen müssen aber Gegenstände gehorchen, wenn sie durch eine solche Behandlung eine Realisierung erfahren sollen, die Einbildungskraft, deren Hauch ihnen Leben verleiht, muß unter der strengen Aufsicht der Vernunft ihre Tätigkeit vollziehen, und die Möglichkeit des Gegenstandes selbst muß dargetan sein; es muß etwas völlig gewiß sein; es darf nicht sich um eine bloße Meinung, um eine bloße Dichtung handeln. „Alsdann ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß und alsdann Hypothese heißt“ (S. 641). Was wirklich gegeben und völlig gewiß ist, das hat der kritische Idealismus aufgedeckt. Eine Hypothese, die in ihm wurzelt, ist wohl geeignet, den Skeptizismus niederzuzwingen, ja, sie ist sogar das einzig passende Werkzeug zu diesem Zweck. Als Kriterium ihrer Zugehörigkeit zu diesem Grund und Boden gilt ihr aprioristischer Charakter. In dieser Beziehung ist sie transszendental. Nur unter den angegebenen Einschränkungen und Verwahrungen ist sie ein brauchbares Hülfsmittel. Eine transszendentale Hypothese dagegen, „bei der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht“ (S. 643 und noch schärfer S. 644). Ihre Aufgabe besteht vor allem in der Verteidigung. „Hypothesen sind im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht, um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur, es zu verteidigen“ (S. 646). Sie sollen die Position halten und feindliche Angriffe zurückweisen, bis Verstärkungen vorhanden sind, die dem eignen Kriegslager die Übermacht geben. Die Tr. Dial. hat ja den Kampfplatz auf dem Boden der spekulativen Erkenntnisse gezeigt, auf dem die beiden Gegner sich messen, von denen der eine die Realität gewisser Ideen vertritt, ohne eine Gewißheit herbeiführen zu können, der andere, der den Widerpart hält, aber ebensowenig das Gegenteil demonstrieren kann, so daß eine ewige Fehde zwischen den beiden Lagern herrscht. Und es wird sich in der Tat bald zeigen, „daß doch in Anwendung des praktischen Gebrauchs die Vernunft ein Recht hat, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre“ (S. 646). Und so ergibt sich für jenen eine vorteilhaftere Lage, da der Gegner mit seinen lediglich der Rüstkammer der spekulativen Vernunft entnommenen Waffen nicht mehr dagegen ankommen kann. So

sind Hypothesen im Felde der reinen Vernunft wohl brauchbare Waffen, nur darf nie vergessen werden, daß sie nicht durch sich selbst gelten und einen Wert besitzen, sondern nur relative Gültigkeit auf entgegengesetzte transszendente Anmaßungen haben. So führen also die transzendentalen Hypothesen hinüber zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, in dem sich dann die Realisierung der Vernunftideen verwirklichen läßt. Und diese Weiterbildung wird in ihren Grundzügen in der Rel. Sk. entwickelt.

Einen Kanon nennt Kant diesen Abschnitt und definiert diesen Begriff als „den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt“ (S. 660). So ist die allgemeine Logik ein Kanon des Verstandes und der Vernunft nach der formalen Seite, die transszendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes, einen Kanon des spekulativen Gebrauchs der reinen Vernunft gibt es aber nicht, dieser ist durch und durch dialektisch, wohl aber einen Kanon des praktischen Vernunftgebrauches. Und mit diesem beschäftigt sich die weitere Untersuchung. Ihre Kennzeichnung als Kanon der reinen Vernunft in praktischer Hinsicht ist außerordentlich bedeutungsvoll und erhebt sie in den gleichen Rang wie die Metaphysik der Natur.

„Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transszendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes“ (S. 661).

Welchen Ursprung und welche Bedeutung besitzt nun die Gottesidee im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft? Welches ist ihr Verhältnis zu den beiden andern Ideen?

Die Koordination, die wir in der Tr. Dial. finden, weicht beim Übergang in das praktische Gebiet einer scharf ausgeprägten Rangordnung. Die eigentlich praktische Idee ist die Freiheitsidee. Sie wird deshalb als erste und völlig isoliert von den beiden andern herausgehoben und sogar gegen die transszendentale Freiheit scharf abgegrenzt, welch letzte hier als völlig abgetan gilt (S. 662–665). Dieser rein praktischen Idee stehen die beiden andern mehr als theoretische Werte gegenüber. Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich denn dann erhoffen? Diese Hoffnung geht auf Glückseligkeit, auf die Befriedigung aller unserer Neigungen, ihrer Mannigfaltigkeit sowohl, wie ihrem Grade und ihrer Dauer nach. Doch darf die Glückseligkeit nicht Bewegungsgrund für das praktische Gesetz sein, dieser muß vielmehr sich in dem Streben nach der Würdigkeit glücklich zu sein sich darstellen. Das praktische Gesetz, welches dies gebietet, ist moralisch, ist ein Sittengesetz. Und ein solches, das völlig a priori das Tun und Lassen bestimmt, gibt es. Soweit nun die Welt allen sittlichen Anforderungen gemäß ist, ist sie eine moralische Welt, und als solche ist sie eine praktische Idee, die ihren Einfluß auf die Sinnenwelt geltend macht und geltend machen soll. Sie hat daher auch objektive Realität. Darf ich denn nun, falls ich mich so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig bin, auch fest darauf rechnen können, ihrer tatsächlich teilhaftig zu werden? Kant antwortet mit dem etwas undurchsichtigen Gedanken: „Nun läßt sich in einer intelligiblen d. i. der

moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (den Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Prinzipien Urheber ihres eignen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden" (S. 670). Nun kann aus der täglichen Erfahrung die Notwendigkeit der Verknüpfung der Hoffnung auf Glückseligkeit mit dem Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, von der Vernunft nicht ersehen werden, die Verbindung ist nur zu erwarten, „wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" (S. 670). Die Idee einer solchen Intelligenz, „in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist", nennt K. das Ideal des höchsten Gutes (S. 670). Dieses Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes ist für die Vernunft der Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Gutes, der moralischen Welt. Zu solcher Welt gehören wir, das sagt uns notwendig die Vernunft, wir lernen die Welt aber nur als Erscheinungen kennen, und in einer solchen fehlt die Möglichkeit, eine solche Verknüpfung wahrzunehmen, folglich ist die moralische Welt für uns zukünftig. Daher bilden Gott und ein künftiges Leben zwei von der Idee einer moralischen Welt nicht zu trennende Voraussetzungen (S. 671). „Diese Moraltheologie hat den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines alleinigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt" (S. 673).

So ist denn die Gottesidee nach den Irrfahrten auf den metaphysischen Gewässern glücklich im Hafen der Moraltheologie gelandet und angesiedelt worden. Ihre Selbständigkeit hat sie dabei eingebüßt. Ja, ein noch höherer Rang als ihr ist der Freiheitsidee verliehen worden. Sie rangiert mit der Unsterblichkeitsidee. Dies Subordinationsverhältnis zur Freiheit beruht darauf, daß das Freiheitsbewußtsein einen ganz anderen und viel tieferen Daseinsgrund einzulegen hat, als die Gottesidee. Das Bewußtsein der Freiheit ist von vornherein im Menschen vorhanden, es ist schlechthin da. Man kann seine Existenz nicht beweisen. Seine Existenz trägt den Beweis für sich in sich selbst. Anders das Erfordernis der Existenz Gottes. Der Beweis oder die Demonstrationsmöglichkeit für diese knüpft sich an die Voraussetzung der Tatsächlichkeit des Freiheitsbewußtseins. Im letzten Grunde ist der Gottesbeweis, den wir in der Rel. Sk. finden, nichts weiter als das letzte Glied in der Kette all der metaphysischen Beweise, wie sie uns in den Jahrhunderten vor K. in den philosophischen und theologischen Untersuchungen begegnen. Zur bloßen Konstatierung der Existenz Gottes als eines gegebenen seelischen Phänomens konnte ja K. nicht gelangen, solange er die Verbindung mit der Moral aufrecht erhielt. Immerhin wird das religiöse Bewußtsein in der Pr. V. doch vielmehr mit dem Charakter des Ursprünglichen bekleidet

als hier. Schon die verschiedene Terminologie gibt hier einen Fingerzeig. In der R. V. spricht K. wohl von einem praktischen Gebrauch der Vernunft (in Hinsicht auf Handlungen) zum Unterschied von einem theoretischen (mit Bezug auf Erscheinungen); der praktische Gebrauch der reinen Vernunft wird dann aber in der Pr. V. zur praktischen Vernunft schlechthin. Dort wird also die Vernunft als ein durchaus monistisches Prinzip angesehen; doch entgleitet dem Philosophen dies in sich völlig einheitliche Prinzip unter den Händen und bildet sich um zu dem dualistischen Prinzip der reinen theoretischen und der reinen praktischen Vernunft. Damit wird aber das Prinzip des religiösen Bewußtseins vertieft, wenn auch, im System betrachtet, durch die weitere Verquickung mit dem moralischen Prinzip, also mit dem Freiheitsbewußtsein, die Verhältnisse die gleichen zu sein scheinen. Tatsächlich aber wird hier das Gottesbewußtsein endgültig und völlig der theoretischen Sphäre entzogen, seine Selbständigkeit wird mehr betont, es nähert sich bereits mehr der Ebene der bloßen Bewußtseinserscheinungen. Ein Blick in die Pr. V. wird uns das bestätigen.

Es hat sich ergeben, daß das moralische Gesetz der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist. Da es rein formal ist, so abstrahiert es von jeder Materie, von jedem Objekt des Wollens. Einen Gegenstand als Bestimmungsgrund des Wollens ansetzen bedeutet Heteronomie. Und doch darf man das, was man das höchste Gut nennt, immerhin als den ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft, also des reinen Willens, aufstellen. Es darf nur nicht als Bestimmungsgrund überhaupt auftreten, wenn man Heteronomie vermeiden will, und das muß man. Ist aber im Begriff des höchsten Gutes das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen, so ist das höchste Gut nicht blos als Objekt zu denken, sondern auch als im Begriff des moralischen Gesetzes mit drin enthalten, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz des höchsten Gutes ist zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens. Denn dann bestimmt das in diesem Begriff schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand in der Tat nach dem Prinzip der Autonomie den Willen. Das höchste Gut enthält in sich zwei Bestimmungen. Als das oberste d. h. unbedingte ist es die Tugend, als die Würdigkeit glücklich zu sein; in der Bedeutung des vollendeten Gutes, d. h. desjenigen Ganzen, das nicht ein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist, geht es auf die Glückseligkeit, nicht die subjektiv begründete, sondern die aus dem Urteil der unparteiischen reinen Vernunft als solche angesehene. Tugend und Glückseligkeit machen zusammen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person aus. Darum ist Glückseligkeit Gegenstand des Begehrungsvermögens, Zweck des sittlichen Handelns. „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“ Da nun zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen als Grund und Folge verknüpft

anzusehen sind, entweder analytisch, d. h. logisch, nach dem Gesetz der Identität, oder synthetisch, d. h. real, nach dem Kausalitätsverhältnis, das Bewußtsein aber die Glückseligkeit als etwas von der Tugend verschiedenes erfährt, so beruht ihre Verbindung zu dem Begriff des höchsten Guts auf einer Synthesis. Aus der äußeren Erfahrung läßt sich diese Verknüpfung nicht ableiten, sie ist also a priori, also praktisch notwendig.

„Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens." Damit das höchste Gut aber erreicht werde, ist zwischen dem moralischen Gesetz und der Gesinnung eine volle Übereinstimmung erforderlich. Die völlige Angemessenheit zum Gesetz ist Heiligkeit. In der Sinnenwelt erreicht nie, zu keiner Zeit ein vernünftiges Wesen diese Vollkommenheit. Und doch wird sie als praktisch notwendig gefordert. Also kann sie nur in einem unendlichen Fortschreiten erreicht werden, „es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unsers Willens anzunehmen." Da dieser Fortschritt zur Bedingung die Fortdauer der Existenz und der Existenz als Persönlichkeit hat, so ist damit also die Unsterblichkeit der Seele als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden gesetzt, d. h. die Unsterblichkeit der Seele ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. (Über den Begriff Postulat vgl. Pr. V. 2. Buch, 2. Hptstck. IV, VIII; Log. § 38; Ewige Frieden in der Philosophie, 1. Abschn. B, Anm.; Das mag in d. Theorie usw. I Anm. 3).

Wird nun auf diese Weise eine vollkommene Sittlichkeit als das erste und vornehmste Element des höchsten Guts gefordert, so wird damit zugleich auch die Möglichkeit des zweiten Elements gesetzt, einer Glückseligkeit, die der Heiligkeit angemessen ist, damit wird das Dasein einer Ursache vorausgesetzt, die dieser Wirkung adäquat ist, also es wird die Existenz Gottes als zur Möglichkeit des höchsten Guts notwendig gehörig postuliert. Das ergibt sich aus folgenden Betrachtungen. Unter Glückseligkeit ist für ein vernünftiges Wesen ein Zustand zu verstehen, in dem ihm alles nach Wunsch und Willen geht. Die Glückseligkeit beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu dem ganzen Zwecke des vernünftigen Wesens, also auch zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Das moralische Gesetz aber ist ein Gesetz der Freiheit. Es gebietet also durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung der Natur zu unserm Begehrungsvermögen (als Triebfedern) völlig unabhängig sein sollen. Nun ist doch aber das handelnde vernünftige Wesen nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur. In dem moralischen Gesetz ist also ein notwendiger Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und angemessener Glückseligkeit nicht begründet. Das vernünftige Wesen in der Welt ist ein Teil der Natur, also abhängig, kann also aus seinen Kräften heraus eine Einstimmigkeit zwischen seinen praktischen Grundsätzen und der Glückseligkeit nicht herbeiführen. Eine solche Übereinstimmung wird aber als notwendig in der reinen Vernunft nach ihrer praktischen Hinsicht gefordert. Also liegt darin die Forderung des Daseins einer Ursache der gesamten Natur, die aber von der Natur

selbst unterschieden sein muß. Diese oberste Ursache der Glückseligkeit im geraden Verhältnis zur Sittlichkeit soll den Grund der Übereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung der vernünftigen Wesen enthalten. Es muß also in ihr eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität vorhanden sein. „Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille derselben", d. i. Gott. „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes". Da wir nun verpflichtet sind, das höchste Gut zu befördern, also nicht sowohl die Befugnis vorliegt, das höchste Gut als mögiich vorauszusetzen, als vielmehr mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, das höchste Gut aber nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung des Daseins Gottes also mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, so ist es also moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Diese moralische Notwendigkeit ist subjektiv, d. h. Bedürfnis, nicht objektiv, d. i. Pflicht. Denn die Existenz eines Dinges anzunehmen, dafür gibt es keine Pflicht. Das gehört vielmehr in den theoretischen Gebrauch der Vernunft. Auch ist Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nicht vorhanden. Denn der Grund aller Verbindlichkeit überhaupt ist Autonomie der Vernunft selbst. Das Dasein der höchsten Intelligenz ist Gegenstand einer Hypothese, eines Erklärungsgrundes, als Bedürfnis in praktischer Absicht Glaube, Vernunftglaube, denn die reine Vernunft, sowohl theoretisch, wie praktisch, ist ihre Quelle.

Kant stimmt mit der christlichen Lehre völlig überein. Auch das Christentum lehrt Autonomie. Nicht, weil Gott die Gesetze gegeben hat, haben wir sie zu befolgen, es sind nicht Sanktionen d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern weil die Gesetze aus dem moralischen Grund aller vernünftigen Wesen stammen, so sind sie, von Gott ausgesprochen, auch unsere Gesetze.

Der letzte Zweck also, den Gott mit der Schöpfung der Welt verfolgt hat, kann nicht Glückseligkeit sein, sondern nur das höchste Gut. Jener Zweck wäre auf bloße Gültigkeit gegründet. In Gott stellt sich aber die höchste Weisheit dar. Diese aber ist als theoretisches Vermögen Erkenntnis des höchsten Guts, als praktisches die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut. Also darf Gott nicht ein Zweck untergeschoben werden, der ihn nur als ein höchstes liebenswürdiges Wesen anschauen läßt, sondern einer, der uns ihn zum Gegenstand der Anbetung macht. Seine Ehre besteht daher auch nicht in einer (pathologischen) Neigung zu ihm, sondern darin, daß wir mit der tiefsten Achtung vor seinem Gebot erfüllt sind und die heilige Pflicht, die es uns auferlegt, beobachten.

Durch das praktische Gesetz wird mithin dem Begriff Gottes, der für die spekulative Vernunft nur problematisch sich darbot, assertorische Gewißheit zugeeignet und damit (praktisch-) objektive Realität. Eine Anschauung von

Gott, eine Erkenntnis seiner erhalten wir freilich auch auf diesem Wege nicht, aber er ist ein (transszendenter) Gedanke, in dem nichts Unmögliches liegt. Er ist ein dem reinen praktischen Vermögen einwohnender Begriff und in dessen Gebiet ein konstitutives Prinzip.

Legen wir uns nun abschließend die Frage vor, wohin wir den Begriff von Gott zu rechnen befugt sind, zur Physik (also auch zur Metaphysik), oder zur Moral, so erhalten wir unter Zusammenfassung der bisher gepflogenen Erörterungen zur Antwort:

1. zum empirischen Gebiet (Physik) nicht; denn: Man gibt keine physische Erklärung, außer der, daß man mit aller Philosophie zu Ende ist, wenn man zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, um Natureinrichtungen oder Naturveränderungen zu erklären. Denn da muß man etwas annehmen, wovon man keinen Begriff für sich selbst hat, um sich einen Begriff von der Möglichkeit dessen machen zu können, was man vor Augen sieht. (Gedkn. v. d. w. Schätzg. d. leb. Kräfte § 98, VII (49) S. 133; Br. an Mark. Herz, 21. 2. 72, VII S. 405; Prol. § 36, Anm. über Crusius; U. § 78, 1. Abs.).

2. zum metaphysischen Bereich (a priori) nicht; denn: Es ist unmöglich, durch Metaphysik von der Erkenntnis dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen. Denn dann müßten wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, also zu diesem Behuf, alle möglichen Welten, um imstande zu sein, sie mit dieser zu vergleichen, kennen, also allwissend sein, um zu sagen, daß sie nur durch einen Gott möglich war.

3. zur Logik nicht; denn: Es ist schlechterdings unmöglich, die Existenz dieses Wesens aus bloßen Begriffen zu erkennen. Denn jede Existentialaussage ist ein synthetischer Satz, d. h. ein Satz, durch den ich über den Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als von ihm gedacht war, nämlich, daß dem Begriffe im Verstand noch ein Gegenstand außer dem Verstand korrespondierend zu setzen ist. Das läßt sich niemals durch einen Schluß herausbringen.

Nun entspringt aber das Dasein Gottes einem Vernunftbedürfnis, d. h., die objektive Realität wird durch die Vernunft unbedingt gefordert. Es handelt sich bei dem Begriffe Gottes nicht um ein subjektives Bedürfnis, so daß man schließlich berechtigt wäre, jede Idee, z. B. die Schönheit, darum zu hypostasieren, weil sich ein Bedürfnis nach ihr in dem regt, der sich in sie verliebt hat (vgl. Pr. V., Dial., 2. Hptstck., VIII Anm.). Folglich bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, um zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu kommen: nämlich 4. das praktische: Sie bestimmt als reine Vernunft von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs aus ihr Objekt. Daraus aber ergibt sich nicht nur die Notwendigkeit, solch ein Urwesen anzunehmen, sondern wir gewinnen sogar einen genau bestimmten Begriff von ihm. Aus der Ordnung, Größe, Zweckmäßigkeit unsrer einen Welt läßt sich wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen usw. Urheber schließen, aber, da eine Vergleichung mit andern Welten ja nicht anstellbar

ist, nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht usw. Aus der Moral heraus aber begreifen wir Gott in seinen Eigenschaften, denn er ist allwissend, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen, und allmächtig, um ihm die der Gesinnung angemessenen Folgen zu erteilen. Und damit stehen die anderen Bestimmungen von ihm: allgegenwärtig, ewig usw. im innigsten Konnex.

Der innere Forschritt, den die Auffassung vom Prinzip des religiösen Bewußtseins in der Pr. V. erfährt, wird aus dem literar-historischen Verhältnis der Pr. V. zur Rel. Sk. verständlich. Aus vokabulären, stilistischen und sachlichen Gründen hat Schweitzer mit großem Scharfsinn und wissenschaftlicher Sorgfalt den Nachweis zu führen vermocht, daß die Rel. Sk., abgesehen von redaktionellen Nachüberarbeitungen einerseits, keineswegs, wie man annehmen sollte, eine Weiterbildung des religionsphilosophischen Plans der Tr. Dial. vorstellt, andererseits zeitlich schon früher abgefaßt war, als der Hauptstock der Tr. Dial. und eine in sich abgeschlossene moraltheologische Abhandlung war, die der Philosoph dann, als er die R. V. zu beendigen im Begriff stand, mit hinübernahm. Daraus ergibt sich, daß der religionsphilosophische Plan des kritischen Idealismus im ganzen im Kopfe Kants bereits in seinen Grundzügen fertig vorlag, ehe das grundlegende Werk der Transszendentalphilosophie auch nur bis zur Hälfte abgeschlossen war. Im weiteren Verlaufe der Untersuchungen stellte sich dann mehr und mehr die Notwendigkeit heraus, das Prinzip des religiösen Bewußtseins, nachdem es aus dem Gebiet der reinen spekulativen Erkenntnis verdrängt war, wenn die Tatsächlichkeit des religiösen Bewußtseins überhaupt festgehalten werden sollte, und das Gegenteil wäre bei Kant aus persönlichen Gründen sowohl, wie aus wissenschaftlicher Ueberzeugung ausgeschlossen gewesen, in einem anderen seelischen Bezirk zu verankern, diesem dann aber auch eine bestimmte Eigenart zu verleihen, damit umgekehrt dem religiösen Bewußtsein eine gewisse tatsächliche Sicherheit gewährleistet wurde. Doch durfte diese Eigenart nicht so weit gesteigert werden, daß der systematische Zusammenhang innerhalb des Aktionskreises des Prinzips der reinen Vernunft zerrissen wurde. So blieb die Verquickung mit der Freiheitsidee bestehen, und an eine völlige Loslösung und Selbständigmachung war nicht zu denken, um so weniger, als mit dem Austritt des religiösen Bewußtseins aus der Vernunftbestimmung dieses dem Gefühlsleben und damit nach Kantscher Anschauung der Unsicherheit und Haltlosigkeit anheimgefallen wäre.

Den seelischen Ereignissen gegenüber, die wir im Begriff Gefühl zusammenfassen, war Kant sehr vorsichtig. Es erscheint ihm, obgleich die Vernunftwirksamkeit auch nach ihm von Gefühlserscheinungen begleitet ist, in viel zu hohem Maße subjektiv, also zufällig begründet, als daß die Philosophie, die den seelischen Erscheinungen gegenüber eine analoge Aufgabe zu erfüllen hat, wie die Mathematik im Verhältnis zur Naturwissenschaft, für wert halten sollte, sich mit ihm allseitig zu befassen. Selbstverständlich ist das Gefühl nicht zu verwechseln mit Empfindungen. Diese sind lediglich

sinnlich begründet und fungieren als Erkenntnisstücke (Prol. § 19 Anm.). Das Gefühl dagegen ist zwar auch jederzeit physisch, mag es erregt werden, wodurch es will (Met. d. Sitten, II, Vorr.), aber es tut gar nichts zur Erkenntnis (Sich im Denken or., V [1] S. 131; R. V., Methodenl., 2, 1, S. 663 Anm.; Rel., IV (45), S. 77, 134 f, 165, 233; Streit, V [2], 51; — vgl. besonders übers moral. Gefühl in der vorkr. Zeit: Grdse. d. nat. Theol. u. d. Moral, 1764, V [1], S. 93; Träume e. Geisters., V [3], S. 76; in der kr. Zeit: Rel. IV (45), S. 29, 55 ff; Vorn. Ton, V [2], S. 18 f. 23). Es ist die Möglichkeit für die Empfängnis von Lust oder Unlust, entsteht entweder beim Vorgange eines Begehrens, sei es als Ursache, also pathologisch, sei es als Wirkung, also moralisch, oder im Zusammenhang mit einer bloßen Vorstellung, also reinästhetisch. Immer aber ist es subjektiv, denn jederzeit drückt es nur eine Beziehung von einem Objekt zum Subjekt aus. Das Gefühl der Lust, das durch ein Begehren veranlaßt wird, kann auch praktische Lust heißen; das, welches an einer Vorstellung lediglich haftet, kontemplativ oder untätiges Wohlgefallen (Met. d. Sitten, I, Einl. I.; II, Vorr.; II Einl. XIIa). Das moralische Gefühl folgt auf die Vorstellung vom moralischen Gesetz. Es ist eine Begleiterscheinung der Wirkung, die vom Gesetz auf den Willen ausgeübt wird (Met. d. Sitten, II, Einl. V A). Ohne moralisches Gefühl ist kein Mensch. Die sittliche Lebenskraft übt stets, solange der Mensch die Bezeichnung Mensch verdient, einen Reiz auf diese Gefühlsseite aus. Nur ist es als moralisches Gefühl immer nachfolgend. Es geht nie der Vernunft voraus; es kann nie deren Urteil entbehren. Die Ansicht des Sokrates ist zurückzuweisen. Wie sehr auch der Gedanke bestechend wirkt, das moralische Prinzip könne man auf ein Gefühl gründen, in der Tat ist ein solches Gefühl nichts weiter als „dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt". Die Vernunft selbst fühlt nicht. Ebensowenig aber darf durch Gefühle auf die Vernunft gewirkt werden; man darf nicht Pflicht durch Gefühl erwecken wollen. Das Bewußtsein der Pflicht ist durch die ernste und trockene Vorstellung der Pflicht zu bilden. Denn die Gefühle sind starke Gemütserregungen; so gehören die Affekte zum Gefühlsleben (Met. d. Sitten, II, Einl. XVI), also sind sie so unbeständig wie jene (Pr. V., Methodenlehre). Was nun auf dem sittlichen Gebiet gilt, das gilt auch auf dem religiösen. Aus dem Gefühlsleben entsteht auf religiösem Gebiet schwärmerischer Wahn (Rel., IV, Allg. Anm. S. 233). „Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung" (Streit II, 1 Allg. Anm., V [2] S. 92).

Nun ist allerdings der Vernunft gegeben, für einen Teil des Gefühlslebens aprioristische Prinzipien zu finden, das sind die Gefühle der Lust und Unlust bei der Beobachtung der formalen und materialen teleologischen Betrachtungsmöglichkeit der Dinge. Kant behandelt diese Äußerungen des Seelenlebens in der U. Aber weder die Zweckmäßigkeit, deren Prinzip die reflektierende Urteilskraft ist, noch auch die subjektiven Gemütserscheinungen, die sich an die Betrachtungen der Zweckmäßigkeit knüpfen, das Gefühl der Lust und Unlust, vermitteln Erkenntnisse. Natürlich wird das religiöse

Problem in dieser Kritik ebenfalls eingehend untersucht, denn die Teleologie führt mittelbar oder unmittelbar immer auf eine religiöse Frage. Wir finden diese Untersuchungen in der Methodenlehre §§ 79 ff., wo uns folgende Ausführungen begegnen: Legt man der Natur einen blossen Mechanismus zu Grunde, einen Zufall oder eine blinde Notwendigkeit, so ist die Ansicht von einer Zweckmässigkeit und gar von den Dingen als Zwecken rein idealistisch. Denn nach den mechanischen Prinzipien kann man nur die physische Möglichkeit der Dinge behandeln. Dann gehört natürlich auch der Mensch lediglich in den Bereich der Naturwesen und unterliegt einzig und allein mechanistischen Gesetzen; soweit man dann natürlich auch nur von solchen zu sprechen befugt ist. Erkennt man dagegen den Dingen eine reale Zweckverbindung zu, so muß zu dieser eine besondere Art von Kausalität gedacht werden, nämlich eine absichtlich wirkende Ursache, also ein Verstand. Da dieser aber dann natürlich nicht so vorgestellt werden darf, als ob er hier und da einen besonderen Zweck hineingesetzt, bei andern Dingen aber dem Mechanismus die Arbeit überlassen habe, so ergibt sich von selbst die Frage nach dem objektiven Grund, aus dem heraus dieser praktische Verstand wirkt und gewirkt hat. Und daraus ersehen wir dann den Endzweck, welcher angibt, wozu die ganze Schöpfung überhaupt existiert. Ein Endzweck ist „derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf", der also selbst unbedingt ist. Ein solcher Endzweck kann die Natur, sei es die materielle, sei es die denkende (in unserm Vorstellungsleben), nicht sein, denn in ihr bedingt sich alles gegenseitig. Einen Beweis für einen Endzweck in der Schöpfung und eine verständige reale Weltursache, also einen physikotheologischen Beweis, vermag sie nicht zu geben (§ 85). Der Endzweck des Daseins aller Dinge ist vielmehr der Mensch nach seiner moralischen Bestimmung. Er ist eine Kausalität, die teleologisch orientiert ist. Das ist er durch die Freiheit. Danach bestimmt er die Natur zu seinen Zwecken, oder unterwirft sich ihr wenigstens nicht. In ihm ist ein Gesetz wirksam, das ganz unbedingt tätig ist, von Naturdingen also völlig unabhängig. Von dem moralischen Prinzip des Menschen aus läßt sich also der Beweis für das Dasein der höchsten Weltursache führen (ethikotheologischer Beweis §§ 86, 87). Das moralische Argument kann aber natürlich keinen objektivgültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben. Dem Zweifler kann man damit nicht erweisen, daß ein Gott ist. Aber man vermag ihm die Nötigung aufzuerlegen, daß er die Existenz Gottes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen muß, wenn er moralisch folgerichtig denken will. Das Bewußtsein von dem Vorhandensein des moralischen Gesetzes hängt jedoch keineswegs von der Annahme des Gottesdaseins ab. Wenn Jemand aus irgend welchen triftigen Gründen, spekulativen oder empirischen o. a., die Existenz Gottes leugnet, so kann er doch deshalb von der moralischen Verpflichtung sich nicht auch lossagen. Einen praktischen Vernunftglauben führt der moralische Beweis mit sich, keine Gewißheit. Auf moralische Beweggründe führt auch das religiöse Gefühl zurück, das aus der Bewunderung der Schönheit der Natur, sowie

der Rührung über ihre mannigfaltigen zweckvollen Veranstaltungen, also aus scheinbar ästhetischen Ursachen, herausquillt. Dankbarkeit und Verehrung gegen den großen Unbekannten erregen zunächst das moralische Gefühl und damit dann das religiöse. Diese Anschauungen entsprechen durchaus dem, was nach der Entwicklung der religionsphilosophischen Anschauungen in den Antinomieen, der Rel. Sk. und der Pr. V. zu erwarten war. Die U. biegt in der Behandlung des religiösen Problems nach dem Zusammenschluß mit der Pr. V. um. Die nachträgliche Entdeckung Kants, daß es apriorisch begründete Gefühle gebe, konnte ja auch auf eine Umgestaltung des Religionsbegriffs unter Berücksichtigung des Gefühlslebens keinen Einfluß mehr ausüben, wenn nicht der ganze systematische Aufbau der Transszendentalphilosophie zusammenbrechen sollte. Denn dann wäre der Hauptträger, die Freiheitsidee, von Grund aus unterwühlt worden.

Aus den bisherigen Erörterungen werden wir schließen dürfen, daß auch in der Sonderuntersuchung über das Wesen der Religion, wie sie uns in der Rel. und zum Teil im Streit vorliegt, am prinzipiellen Standpunkt gegenüber dem religiösen Problem nichts geändert wird. Tatsächlich bestätigt die Vorrede zur ersten Ausgabe der Rel. die Richtigkeit eines derartigen Schlusses. Wir finden hier noch einmal eine scharf formulierte Abhandlung des Wesens der Moral, ihrer Beziehung zum religiösen Problem und ihrer Bedeutsamkeit für die Religion.

Moral benötigt „zum Behufe ihrer selbst", also weder ihrem Prinzip, noch ihrer Erscheinung nach der Religion. Im Begriff des Menschen liegt der Begriff der Freiheit, damit aber auch der Begriff eines Vernunftgesetzes, das unbedingt gebietet und dessen Gebot zu erfüllen der Mensch imstande ist, das also objektiv, wie subjektiv durchaus zureichend ist, um als Fundament der Moral zu dienen. Also bedarf der Mensch der Idee eines höheren Wesens, das ihm als Gesetzgeber gegenübertritt und um dessentwillen er das moralische Gesetz befolgt, in keiner Weise. Die Moral ist durch die reine praktische Vernunft sich selbst genug. Sie kennt daher auch keine Zweckvorstellung, die die Willensbestimmung auslösen könnte, also ursächlich wirken, d. h. vor der Willensbestimmung zeitlich vorhergehen müßte. Zweck ist der Gegenstand einer Zuneigung, „einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittels einer Handlung". Die moralischen Gesetze aber gebieten schlechthin. Sie nehmen also auf irgend eine Art von Erfolg nicht die geringste Rücksicht, ja, im Gegenteil, sie verlangen vielmehr, daß wir unsere Handlungen nie nach einem Zweck einrichten sollen. Sie machen uns dadurch die Pflicht selbst zum Gegenstand der größten Achtung, verwerfen aber jede aus einem Zweck hergenommene Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht. „Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie, wie sie sollten, sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tun und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammen-

treffen.“ Analytisch läßt sich also die Existenz Gottes aus dem Begriff der Pflicht nicht entwickeln. Stellt man sich den moralischen Begriff von Pflicht unter der bloßen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen vor, so kann man hier natürlich von einer analytischen Herausschälung des Begriffs eines höchsten Gesetzgebers sprechen, denn sie beruht und gründet sich auf das Prinzip der identischen Übereinstimmung. Aber mit dem Ausspruch der bloßen Idee ist dieser noch kein Dasein zugesprochen. Die Annahme der Existenz sagt mehr als die bloße Möglichkeit. Die Existenz Gottes also, der Satz: „Gott ist“, läßt sich analytisch nicht aus dem moralischen Gesetz der Vernunft gewinnen. Moral hat also ihrem Begriff nach mit Religion nichts zu schaffen.

Und doch besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Moral und Religion. Und dieser Zusammenschluß wird durch den Zweckbegriff herbeigeführt, den Zweckbegriff, den wir als der Moral ihrem Vernunftbegriffe nach fremd, als nicht zu ihr gehörig verwarfen. Damit, daß die ursächliche Stellung des Zwecks zur Erfüllung der Pflicht abgelehnt werden muß, ist aber die Zweckbeziehung in der Moral keineswegs ausgeschlossen. Ohne alle Zweckbeziehung kann eine Willensbestimmung im Menschen nicht stattfinden. Die Willensbestimmung muß ja doch irgend eine Wirkung im Gefolge haben. Und diese Wirkung ist auch vorstellbar. Nur liegt der Zweck hier nicht als eine den Willen bewegende Ursache, sondern als Folge vor. Aus der Moral geht also ein Zweck hervor. Es ist der Vernunft unmöglich, sich keine Folgen aus dem sittlichen Handeln zu denken. Sie nimmt sogar ein dringendes Interesse daran. Wenn unser sittliches Handeln auch nicht durchweg und zu allen Zeiten dem Gesetze genügt, welches seine Freiheit bestimmen soll, so hält es doch stets sein Augenmerk auf ein Objekt gerichtet, auf ein Ziel, mit dem es übereintreffen möchte. Ein Endzweck, d. h. „ein Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält“, baut sich vor uns auf. Es ist „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines . . . . . praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das Letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (nexu finali) das Erste ist.“ Wenn der Zweck nun, auf den sich das sittliche Handeln richtet, selbst derjenige ist, den die reine Vernunft als ihr genuin diesem vorlegt, so zeigt sich immerhin die merkwürdige Tatsache, daß wir an diesem Zweck etwas suchen, was wir lieben können, obgleich das Gesetz der reinen Vernunft lediglich Achtung einzuflößen imstande sein soll. Was versteht K. hier unter Liebe? In der Grdl. z. Metaph. der Sitten I, Abs. 13, unterscheidet er zwischen praktischer und pathologischer Liebe; jene ist die Liebe, die in dem durch das Vernunftgesetz geleiteten Willen wirksam ist und sich selbst gegen natürliche und unbezwingliche Abneigung betätigt, in der also keine empirische Neigung, keine subjektive Hingabe ans Objekt liegt; diese wird vom Empfindungsleben aus bestimmt, stellt sich dar in „schmelzender Teilnehmung“; jene beruht auf Grundsätzen, kann

geboten werden, diese nicht (vgl. Schillers scherzhafte letzte Distichen unter: „die Philosophen"). Von welcher Liebe ist nun hier die Rede? Nach Kants eigener Anschauung wohl nur von der praktischen. Denn der Urgrund dieser Liebe zum Zweck des sittlichen Handelns liegt in der Achtung fürs Vernunftgesetz. Ihre Betätigung zeigt sich auch in der durch das radikale Böse verderbten menschlichen Natur. Sie wird auch nicht erst erregt durch die Aussicht oder Gewißheit oder Vollendung der Erreichung des moralischen Zwecks. Und doch drückt sie ein Gefühl für ihren Gegenstand aus, und dies Gefühl liegt a priori im Gemüt bereit. Es ist die Empfindung, die, wie uns die Kritik der Urteilskraft lehrt, die Zusammenstimmung des Zweckes mit dem Prinzip a priori lehrt. Das Vernunftgesetz nun erkennt jenes Bedürfnis an Liebe zum Endzweck nicht an. Denn es verlangt lediglich Achtung. Und doch kann es wieder an dem Bedürfnis nicht vorübergehen, und daher erweitert es sich in dessen Interesse, um den moralischen Endzweck der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe aufnehmen zu können. Der Satz, den es dadurch ausspricht, heißt: das höchste in der Welt mögliche Gut sollen wir zu unserem Endzweck machen. Das ist ein synthetischer praktischer Satz a priori. Man kann sich auch eigene Glückseligkeit als einen Endzweck denken; das freilich ist auch ein synthetischer Satz, aber ein empirischer, denn eigene Glückseligkeit ist ein subjektiver Endzweck. Jener aber ist ein objektiv praktischer Satz. Da er nun ein Satz ist, der über den Pflichtbegriff hinausgeht und eine Folge, einen Effekt hinzutut, der im moralischen Gesetz nicht enthalten ist, so ist er synthetisch. Er ist synthetisch a priori. Er wird durch das moralische Gesetz selber eingeführt. Die praktische Vernunft wird jedoch dadurch über sich selbst erweitert. Diese Erweiterung wird dadurch möglich, daß die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, mit dem Gesetz zusammentritt. Diese Eigenschaft des Menschen macht ihn zum Gegenstand der Erfahrung. Der synthetische Satz a priori ist nur dadurch möglich, ebenso wie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori, daß er das Prinzip a priori für die Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt objektive, wenn auch nur praktische Realität verschafft. Aber selbst die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze, gedacht als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts als Zweck, reicht bei dem geringen menschlichen Vermögen nicht dazu hin, eine Einstimmigkeit in der Glückseligkeit der Welt mit der Würdigkeit glücklich zu sein herbeizuführen. Also muß ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dies geschieht. So führt also Moral unausbleiblich zur Religion. „Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät."

Der Maßstab also, nach dem die religiösen Erscheinungen beurteilt werden, ist und bleibt die Moral. Daher geben die vier Abhandlungen, aus denen sich die Rel. i. d. Gr. zusammensetzt, die Beziehung der Religion auf die menschliche Natur, wie sie teils mit guten, teils mit bösen Anlagen ausgestattet ist. Über das Wesen der Religion heißt es dabei im 3. Stück:

Der reine Religionsglaube ist reiner Vernunftglaube; dadurch läßt er sich an jeden so übermitteln, daß er unbedingte Überzeugung erweckt (S. 121, 189). Eine Religion deshalb, die sich auf bloße Vernunft gründet, trägt den Charakter der Allgemeinheit (S. 121, 133) und der Notwendigkeit (S. 136). Es kann nur eine einzige wahre Religion geben, wenn auch vielerlei Arten des Glaubens möglich sind (S. 125). Die Vernunftreligion ist auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung (S. 132). Der letzte Grund der Religion nun ist rein moralischer Natur. „Eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser — sc. der moralischen — Gesetze und dem Vernunftbedürfnis, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann“ (S. 122 f; vgl. S. 187, 212, 218). „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität der Menschen setzt“ (Streit I, Allg. Anm. V 2, S. 81). Alle Religion besteht daher darin, daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen (S. 122, 183, 215 Anm.). Der reine Religionsglaube gebietet, aus moralischer Gesinnung heraus alle Pflichten als die Gebote Gottes zu beobachten. Das stellt die Materie der Verehrung Gottes dar (S. 124, 125). Die wahre alleinige Religion enthält also nichts als Gesetze, d. h. praktische Prinzipien, die wir durch reine Vernunft, nicht empirisch, erkennen, von deren unbedingter Notwendigkeit wir aber gerade in ihrer Eigenschaft als Offenbarungen der reinen Vernunft ein Bewußtsein haben (S. 201). Daher kann man auch sagen, das Prinzip der reinen Religion liegt in einer Offenbarung, die aus der reinen Vernunft heraus entsteht und darum an alle Menschen beständig ergeht. Diese Offenbarung ist deshalb auch göttlich zu nennen. Sie findet aber eben deshalb nicht empirisch statt (S. 145). Alles, was Gott dementsprechend vom Menschen fordert, ist die Aufzeigung einer standhaften Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel. Dieser macht uns zu wohlgefälligen Untertanen im Reich Gottes (S. 121). Die moralische Besserung des Menschen macht so den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion aus (S. 132). So ist die moralische Anlage in uns die Grundlage und Auslegerin aller Religion (S. 143). In der natürlichen Religion besteht das Prinzip, daß ich erst wissen muß, daß etwas Pflicht ist, ehe ich die Berechtigung habe, es als göttliches Gebot anzuerkennen (S. 184). Da es nun im Begriff des göttlichen Willens liegt, daß er nach bloßen reinmoralischen Gesetzen sich bestimmt, so läßt sich, wie nur Ein Gott, auch nur Eine Religion denken, und die ist rein moralisch (S. 123; vgl. S. 149, 151). Deshalb ist die christliche Religion als die höchste eine moralische, besser, die moralische Religion (S. 199). Weil aber die moralische Anlage in allen Menschen gleich ist, deshalb drängt sich aus dieser allgemein menschlichen

Anlage heraus der Glaube jedermann von selbst auf (S. 151). Aus der allgemein moralischen Anlage aber ergibt sich auch, daß ohne den Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann (S. 150). In dieser (moralischen) Religion wirkt der Geist Gottes, der in alle Wahrheit leitet (S. 132). „Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentlich Religion ist." (S. 132; vgl. S. 135).

Wir legen Gott zur Bestimmung seines Begriffes d. h. zur Erkenntnis seines Wesens Eigenschaften zu. Da aber das Prinzip des religiösen Bewußtseins rein moralischer Art ist, Begriffe also, die der theoretischen Erkenntnis angehören, nicht unmittelbar auf dem Lande der Gotteserkenntnis bodenständig sind, nicht genuin aus dem allein möglichen Begriff Gottes herauswachsen, nicht analytisch aus ihm sich herauswickeln lassen, so sind auch die Eigenschaften, die wir Gott zuzulegen berechtigt sind, lediglich moralische Begriffe. Der allgemeine, einzig wahre Religionsglaube hat in seinem Glauben Gott zum Gegenstand

1. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. h. also, er ist der heilige Gesetzgeber, er ist der allein Heilige.

2. als den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als den gütigen Regierer, d. h. also, er ist der moralische Vorsorger, und das kann er nur sein als der, in dem sich die höchste Glückseligkeit vorstellen muß, also als der allein Selige.

3. als den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. h. also, er ist der gerechte Richter, er ist der allein Weise.

Diese Prädikate sind allein geeignet, dem höchsten Urwesen als seiner würdig zu gelten. Sie allein führen volle, unantastbare Uneingeschränktheit mit sich. Sie sind absolut (Ueber diesen Begr. vgl. R. V., El. L. 2. Teil, 2. Abt., 1. Buch, 2. Absch., S. 336 f.). Die anderen Eigenschaften, die man Gott zulegt, sind lediglich komparativ. Die Qualität, die sie ausdrücken, wird auch den endlichen Geschöpfen zugemessen, nur wird sie, für Gott zugeschnitten, ins Unendliche vergrößert. Dazu gehören Bestimmungen wie: Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht, Allgütigkeit usw. Wir können Kants Gedanken über die göttlichen Eigenschaften so ausdrücken: es gibt wohl viele Superlative, aber nur drei Elative. Zwischen diesen und jenen besteht aber auch ein Zusammenhang. Sie ergeben sich aus den moralischen Prädikaten von selbst. „Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen" (vgl. zu diesen Erörterungen Rel. S. 167; Pr. V., Dial., 2. Hptstck., V. S. 157 u. Anm.; Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791, VI² S. 137 f).

Von dem moralischen Prinzip des religiösen Bewußtseins aus ist auch die Belohnung in der zukünftigen Welt, wie sie uns das Evangelium verheißt,

zu verstehen. Diese Verheißung ist nicht als Triebfeder gedacht und darf als solche auch nie vorgestellt werden. Sie ist vielmehr eine seelenerhebende Vorstellung davon, wie die göttliche Güte und Weisheit in der Führung des menschlichen Geschlechts sich zur reifen Frucht vollendet. Und in diesem Sinne ist sie Objekt der reinsten Verehrung, Objekt des größten moralischen Wohlgefallens von seiten der Vernunft, die ja die Bestimmung des Menschen im Ganzen zum Gegenstande ihres Urteils macht (S. 193).

Der vierte und letzte Hauptteil des Werks, der „vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum" handelt, wirft noch einige wertvolle Schlaglichter auf die Kantsche Auffassung vom Prinzip des religiösen Bewußtseins. Wir wollen zwei von ihnen einer besonderen Würdigung unterziehen, die Frage der Art der Lehre, die sich für den Dienst Gottes in der Kirche ziemt, und die Frage des Gebets.

Der Dienst Gottes in einer Kirche ist gemäß den oben entwickelten Prinzipien der Religion in erster Linie auf die moralische Verehrung Gottes gerichtet. In welcher Form soll nun aber die Religion, sei es im Unterricht, sei es auf der Kanzel, zum Vortrag gebracht werden, als reine Gottseligkeitslehre für sich oder als Tugendlehre für sich? Was religio subjektiv sagen will, das ist Gottseligkeitslehre im objektiven Sinn. Der Begriff der Seligkeit in Gott enthält zwei Bestimmungen, die aus der moralischen Gesinnung im Verhältnis zu Gott sich ergeben, die Furcht Gottes und die Liebe zu Gott. Nach jener befolgt man Gottes Gebote aus Achtung fürs Gesetz, d. h. aus dem Pflichtgefühl heraus, dessen man sich in seiner Untertanenstellung bewußt ist; nach dieser aus Kindespflicht, d. h. aus eigener freier Wahl in Zusammenstimmung mit Wohlgefallen am Gesetz. Beide Prädikate gehen noch über die bloße Moralität hinaus, denn sie enthalten den Begriff von dem Vollender des höchsten Gutes. Das höchste Gut zu verwirklichen ist zwar Absicht der Moralität, aber unser Vermögen reicht nicht so weit, es zu bewerkstelligen. Sobald wir nun über das moralisch begründete Verhältnis von der Idee Gottes zu uns hinausgehen, begeben wir uns auf einen unsicheren Boden. Denn jede spekulative Nachforschung nach der Natur des übersinnlichen göttlichen Wesens führt ganz unversehens auf anthropomorphistische Auffassungen Gottes, und damit wird die Kraft, die aus dem wahrhaften Ursprung des Gottesbegriffs in unendlicher Fülle und Tiefe herausströmt, geschwächt, ja wohl, wie es in dem Falle einer von moralischer Verpflichtung und Selbstbestimmung entleerten Religion sich zeigt, vernichtet, und so wird jeder Umschlag in Anthropomorphismus den sittlichen Grundsätzen zum Nachteil. Diese Gefahr liegt also in der Gottseligkeitslehre, so sehr sie innerlich gemäß dem Begriff der Religion berechtigt ist, sehr nahe. Soll nun erst Tugendlehre und dann Gottseligkeitslehre, oder sollen sie beide in umgekehrter Reihenfolge vorgetragen werden, oder kann die Tugendlehre als besonderes Kapitel überhaupt für entbehrlich angesehen werden? Der Begriff der Religion legt dar, daß beide in notwendiger Verbindung miteinander stehen. Doch sind sie nicht einerlei. Also kann die eine nur Zweck, die andere nur Mittel sein. Nun hat die Tugendlehre den Grund ihrer Existenz in sich selbst. Der Begriff von Gott

hat in ihr an sich keinen Ort. In der Gottseligkeitslehre dagegen finden wir den Begriff von einem Gegenstand, dessen Vorstellung aus einem moralischen Grunde erwächst. Er soll „die ergänzende Ursache unseres Unvermögens mit Rücksicht auf den moralischen Endzweck“ sein. Die Gottseligkeitslehre kann also den Endzweck der sittlichen Betätigung nicht festlegen. Folglich ist sie nichts weiter als ein Mittel zur Kräftigung der tugendhaften Gesinnung als derjenigen, die den Begriff von einem guten Menschen ausmacht. Ist der Tugendbegriff ein Grundbestandteil der Seele, dessen Vorhandensein mit der Existenz der Seele schlechthin gesetzt ist und zwar so, daß er vollständig sich vorfindet und nur der Entwicklung bedarf, eine mit allen Bedingungen zu lebenskräftiger Gestaltung ausgestattete seelische Keimzelle, so wird der Religionsbegriff erst durch Schlüsse heraus vernünftelt. „In seiner — sc. des Tugendbegriffs — Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseins eines sonst nie von uns gemutmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und in ihrer Bestimmtheit verehren muß, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, daß der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen daß der Begriff von einem diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in großer Ferne von ihm liegt, und, wenn er davon anfinge, seinen Mut, der das Wesen der Tugend mit ausmacht, niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde“ (S. 220).

Die Versöhnungslehre, wenn sie nach dem Prinzip des religiösen Bewußtseins richtig verstanden wird, stärkt den Mut des Bewußtseins, selbständig entscheiden, sich bestimmen, urteilen zu können, in jeder Beziehung also moralisch auf eigenen Füßen zu stehen. Diese rechte Versöhnungslehre soll als abgetan vorstellen, was nicht mehr zu ändern ist, und den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnen. Wenn sie aber diese Bedeutung haben soll, so darf sie nicht vor der Tugendlehre vorausgehen, sondern muß ihr nachfolgen. Denn erst ist die Gesinnungsänderung zu vollziehen, ehe das Bewußtsein von der Versöhnung, der Aussöhnung des Vergangenen entstehen kann. Wo dagegen das vergebliche Bestreben, das Geschehene ungeschehen zu machen, wo die Furcht, ob uns denn die Versöhnung wirklich und wahrhaftig zu teil werden wird oder zu teil geworden ist, wo die Vorstellung von unserer gänzlichen moralischen Unfähigkeit und Untüchtigkeit, wo die stete Angst vor einem mystischen oder fatalistischen fortwährenden Rückfall ins Böse herrscht, da wird jede gesunde, sich des Erfolges vollbewußte Tatkraft gelähmt, da wird der Mut zu neuem Leben, zur Wiedergeburt schon von vornherein geraubt. Da bildet sich ein „ächzender, moralisch-passiver“

Zustand heraus, der alles Heil von oben und von Wünschen erwartet und aus eigener Selbstbestimmung nichts Großes und Gutes zu unternehmen wagt. Und dieses leidende Verhalten, das alle Gottseligkeit vom Himmel erwartet, heißt dann als Grundsatz der Persönlichkeit Frömmigkeit (vgl. S. 242).

Was die moralische Gesinnung betrifft, so kommt alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wollen wir Gott durch Anbetung und Einschmeichlung gefallen, nicht durch treue Befolgung des Sittengesetzes, so ist die Verehrung Gottes das erste, also die Tugend das untergeordnete. Dann ist der Gegenstand der Religion aber ein Idol, die Religion selbst Idololatrie. Damit verliert aber die Religion ihre allgemeine und notwendige Bedeutung, ebenso aber auch die Moral. „Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung der Tugend, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können“ (S. 222).

Auch die Bewertung des Gebets hängt lediglich vom moralischen Maßstab ab. Der Fromme ist zwar des sichern Glaubens, daß es in seinem Leben Zeiten gibt, wo er sich der Gottheit besonders nahe fühlt, wo ihn und Gott eine unio mystica verbindet, wo sein Wesen im Wesen Gottes aufgeht, und als diese Zeiten sieht er die Stunden des Gebets an. Eine solche Anschauung ist aber nichts weiter als ein abergläubischer Wahn, und, da ein Gebet letztings ja doch immer auf einen Wunsch hinausläuft, dessen Erfüllung der Betende begehrt, so ist es sogar ein Fetischdienst. Die richtige Auffassung vom Wesen des Gebets kann nur darauf hinausgehen, im Gebet lediglich ein persönliches Mittel zu sehen, wie man seine moralische Gesinnung immer wieder von neuem beleben kann, daß es also als ein moralischer Sporn, als eine Art Autosuggestion betrachtet wird. Wer sich beseelen läßt von dem herzlichen Wunsch, Gott in all seinem Tun und Lassen sich als wohlgefällig darzustellen, d. h. die Gesinnung, die alle Handlungen begleitet, so sich auswirken zu lassen, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der hat den rechten Geist des Gebets. Hier macht der Mensch sich selbst zum Gegenstand seiner Bemühungen. Es ist einzig und allein ein Gespräch mit sich selbst. Als solches ist es ein Gebet aus dem Geiste Gottes. Es ist das Streben, seine eigene moralische Gesinnung durch das Medium der Idee von Gott zu beleben und zu kräftigen. Das Vorgeben, mit Gott selbst zu sprechen, beruht zum wenigsten auf einer Selbsttäuschung. Es ermangelt der Aufrichtigkeit, denn der Beter maßt sich an, das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können. Umgekehrt, selbst wenn der Betende nicht seine Hand dafür ins Feuer legen würde, daß ein Gott ist, so ist sein Gebet doch aufrichtig, wenn es moralisch abgezweckt ist (vgl. S. 233ff). Weil nun das Gebet lediglich als moralisches Erweckungs- und Stärkungsmittel wahrhaft ist und eine sachliche Berechtigung besitzt, so wird es durch die fortgesetzte Läuterung der moralischen Gesinnung überflüssig. „Daher kommt es auch, daß derjenige, welcher schon große Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten; denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen“ (Sieben kl. Aufs., 1788—91, 5. Aufsatz). Die rechte Andacht besteht nicht im Gebet,

sondern in der Bewunderung der tiefen Weisheit, die die göttliche Schöpfung im Kleinen bezeugt, wie in der Bewunderung der Majestät, die sich im Großen offenbart. Gerade hier aber bezeugt sich die Unsinnigkeit des Gebetswortes im unrechten Sinn. Gerade die tiefsten religiösen Gefühle sind ganz unaussprechbar. Das zeigt sich, wenn jene Bewunderung der Schöpfung sich in der Seele hervorarbeitet. Sie ist nicht imstande, ihr Gefühl in der Wirklichkeit darzustellen. Daß bei einer solchen Grundansicht über das Wesen und die Bedeutung des Gebets der Gebetszustand, der nicht moralisch orientiert ist, ergötzlicherweise sogar als ein Anfall von „Verrückung der Urteilskraft“ (vgl. Krankh. des Kopfes VIII, S. 74) angesehen werden kann, befremdet dann allerdings nicht mehr, und das Symptom, das Kant von diesem pathologischen Zustand als diagnostisch anführt, entbehrt jedenfalls nicht einer gewissen Originalität. Der Beter im buchstäblichen Sinne, der sich also Gottes Gegenwart als real vorstellt, gerät in Verlegenheit, in Verwirrung, in den Zustand der Beschämung, wenn er beim Beten überrascht wird, genau so wie einer, der laut mit sich selbst spricht. Der Betende hat also selbst das Gefühl, daß er nur einer Fiktion unterliegt. Er wird von dem Bewußtsein getragen, einer kleinen Anwandlung von Wahnsinn anheimgefallen zu sein. Die Welle der Schamröte, die sein Gesicht durchflutet, verrät seinen Gemütszustand. Denn „die Natur hat dem Menschen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er sich, sobald er lügt, verrate“ (Pädagogik, Teil 1: V. d. phys. Erziehg., VIII S. 254; 260). (Vgl. dagegen Lotze, Mikrokosmus, II. S. 410, die sinnige Auslegung des Ursprungs der Schamröte).

III.

Der Einblick in die religionsphilosophischen Anschauungen Schlrs. und Ks., wie wir sie oben nebeneinandergestellt haben, führt bereits unmittelbar zu dem Ergebnis, daß beide darin übereinstimmen, das religiöse Bewußtsein ist ein immanenter Bestandteil des Bewußtseins überhaupt, und man kann daher sein erkenntnistheoretisches Apriori bestimmen. Seine Entstehung geht weder auf die Schattenbilder metaphysischer Abstraktionen, noch auf die seelischen Einflüsse der Umgebung zurück. Was die letzteren anlangt, so weist K. z. B. die Annahme, das Dynamisch-Erhabene könne vermittels der Erregung von Furcht zur Vorstellung der Gottheit führen, entschieden zurück (U. § 28). K. fand vor sich zwei verschiedene Auffassungen, wie man das religiöse Problem zu lösen gedachte. Die eine suchte ihm auf metaphysischem Wege beizukommen. Der Hauptvertreter dieser Religionsphilosophie war Wolff, der Schüler und Schützling Leibnizens. Die Religion wird nicht nach ihrer psychologischen und historischen Seite hin untersucht, die Existenz und die Eigenschaften Gottes werden rationell bestimmt, und mit den so gewonnenen Ergebnissen als Norm wird die Offenbarung und das Religionsgeschichtliche beurteilt. Die andere ging empirisch-psychologisch vor. Zu dieser Richtung gehörte besonders der englische Deismus, sowie Rousseau, jener mit der Ansicht, der religiöse Glaube als Vernunftglaube sei ein allgemeines seelisches Phänomen, das dem Menschen seit ewigen Zeiten natürlich sei, dieser mit

der Anschauung, die Natur erwecke in jedem religiöse Erkenntnis. Mit der metaphysich-spekulativen Richtung war Ks. Bestreben darauf gerichtet, eine begrifflich gesicherte und normative Erkenntnis zu gewinnen. Dagegen stellte sich sein Kriticismus gegen ihre dogmatische Metaphysik. Mit der andern Richtung verband ihn die Anschauung, daß die Religion ein gegebenes seelisches Phänomen sein müsse, nicht ein dogmatisches Reflexionsprodukt. Doch trennte ihn grundsätzlich, daß er von der Psychologie aus keinen Eingang zum Wesen und zur Norm der Religion finden konnte. Die Vereinigung dieser beiden Meinungen fand K. von einem höheren Standpunkt aus durch die Entdeckung der apriorischen Nachweismöglichkeit des religiösen Bewußtseins. Und das Prinzip, die Religion als etwas Apriorisches zu bestimmen, hat Schlr. von K. übernommen.

In der Bestimmung des Grundes des religiösen Bewußtseins gehen beide allerdings auseinander. Schlr. gewinnt einen religiösen Inhalt des Bewußtseins aus Gefühlszuständen und der Entwicklung des Weltbewußtseins; K. entdeckt das religiöse Prinzip im Gebiet der Moral. Parallel damit findet auch das Problem eines etwaigen Gegenstandes des religiösen Bewußtseins bei ihnen eine verschiedenartige Lösung. Was K. sich unter religiöser Vorstellung denkt, ist etwas durchaus Anderes, als was Schlr. als solche ansieht. K. vermag sich aus den religiösen Anschauungen, in die er sich geschichtlich hineinversetzt sah, trotz alles Strebens, naturwissenschaftlich d. h. völlig voraussetzungslos, völlig zeitlos, völlig losgelöst von allen Wurzeln der Menschheitsentwicklung bis zu ihm, nicht herauszusetzen. So sehr er sich bemüht, die Gottesidee des überlieferten persönlichen Charakters zu entkleiden, und daß er an diese Bemühung seine besten Kräfte setzte, bestätigt seine ganze religionsphilosophische Arbeit, immer wieder schiebt die „Gottes"-idee, die Vorstellung von etwas Wesenhaftem, Dinglichem, sich wieder durch und vor. Natürlich liegt das an der moralischen Orientierung. Das Sittliche weist immer wieder auf eine Persönlichkeit hin als den Grund der Vollendung der Moral (vgl. Rel., S. 73), und so tritt das Persönliche immer wieder als Bestandteil des religiösen Bewußtseins auf. Überwunden hat diesen Standpunkt, das religiöse Bewußtsein an das Personenhafte zu fesseln, Schlr., indem er noch weiter zurückgriff bis in die Tiefen des Bewußtseins, wo das Gegenständliche sich ganz und gar verflüchtigt. „Schleiermachers Definition der Religion kann man wiedergeben, fast ohne das Wort Gott in den Mund zu nehmen. Die „Reden" proklamieren die Religion ohne Gott" (Huber, a. a. O., S. 292 f.). Die Religion enthält bei ihm trotz gelegentlichen Gebrauchs des Begriffes Gott niemals eine ausdrückliche Beziehung zu Gott. Im religiösen Erleben kommt Gott noch nicht vor, der Ethiker und Dogmatiker entdeckte ihn nachträglich darin (l. c.). Hier liegt ein wesentlicher Unterschied gegen K. vor, aber auch gleichzeitig eine Weiterführung und die Vollendung des Kantschen Strebens aufgrund desselben Erkenntnisgrundes.

Im Anschluß daran wollen wir uns die Frage vorlegen, ob es denn Kant überhaupt geglückt ist, das religiöse Apriori bis zu der Tiefe zurückzuver-

folgen, von wo aus es dem gesamten religiösen Bewußtsein allseitig gerecht zu werden vermag.

Kants Streben geht auf das Normative. Er will das Gesetzgebende, das Notwendige, weil Allgemeine, in den Bewußtseinsinhalten, ermitteln. Die Philosophie soll die Normen für den Ablauf der seelischen Ereignisse und ihre Zusammenhänge finden. Was K. unter Normen versteht, ist aber grundsätzlich von dem verschieden, was man vor ihm darunter befaßte. Für seine Vorgänger waren Normen materielle Bestimmungen, d. h. Dogmen, nach seiner Ansicht dürfen Normen nichts Inhaltliches in sich bergen. Der kritische Idealismus, d. i. die Philosophie, darf nicht materielle Erkenntnisse darreichen, darf nicht eine Doktrin liefern; er hat vielmehr die Frage zu beantworten, wie denn Doktrin überhaupt möglich sei. Die Aufgabe der Philosophie ist die Kritik der Erkenntnismittel (vgl. R. V., Einl. VII, S. 68; El.-L. II, 1, 2 Einl., S. 181; U. § 79, S. 297; Fortschr. der Metaph. pp., V⁴, S. 112, 115; Ueber Philos. ühpt., V¹, S. 147). Es ist nicht ihre Sache, objektive Realitäten zu erzeugen, sondern, den notwendigen Grund der Realitäten festzustellen. Daher ist auch die Bezeichnung „formaler Idealismus" ihr durchaus angemessen (R. V., El.-L., II, 2, 2, 2, 6 Abschn., S. 439; Prol., Anhg., S. 143). Wer der Philosophie mehr zumutet, überlastet ihren Lebensnerv und führt so diesen und die Objekte seiner Tätigkeit der Degeneration zu. Er erweckt Schein statt der Wahrheit. Die Wahrheit hat als Grund die apriorischen Notwendigkeiten der Vernunft (vgl. Prol., Anhg., S. 142). Diese und ihre Folgerungen geben erst normative Wahrheit. Diese apriorischen Notwendigkeiten sind also aus der Fülle der Bewußtseinserscheinungen herauszudestillieren, zu einem in sich systematisch einheitlich zusammengeketteten Wahrheitskern, dessen Bildungsmöglichkeit ebenfalls in der Wesenseigenart der Vernunft, in ihrer systematisch abgezweckten Natur beruht, zusammenzuschließen. So bilden sie dann Vernunftgesetze, die einzig und allein, von allen zufälligen Beimengungen befreit, rein apriorisch, gültige Erkenntnis hervorbringen können. Dieser Wahrheitskern ist nun eine Norm, ein Maßstab, mit dem wir arbeiten können, um an den Erscheinungen den Wahrheitsgehalt zu bestimmen, den wir daher auch an die historischen Bewegungen zu legen haben. Die Möglichkeit der Verwendbarkeit überhaupt einer apriorischen Norm zu diesem Zweck liegt darin, daß die reine Vernunft, die ja als Maßstab durch ihren apriorischen Charakter den Charakter des Absoluten trägt, doch in den historischen Entwicklungen, ebenso wie im psychologischen Getriebe, auch eine wirkende Kraft ist, wenn sich ihre Tätigkeit in den niederen Stufen auch vielfach zunächst nur in instinktiver Weise äußert (zu Instinkt vgl. Mutmaßl. Anfg. der Menschengesch., VI (47), S. 53, sowie die ff.). So spricht er z. B. Rel., S. 132, von der aus der Latenz sich herausarbeitenden Vernunft, soweit es sich um religiöse Erscheinungen handelt: „(Weil) lange vor diesem letzteren — dem buchstäblichen Sinn des Volksglaubens — die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äußerungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offen-

barungen veranlaßten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben." Vgl. über die grundsätzliche Anerkennung einer unbewußten Tätigkeit der Vernunft Anthropol., IV (44), § 5, S. 16—20. Der Gedanke also einer unbewußt tätigen und an den Tatsächlichkeiten allmählich sich ihrer selbst bewußt werdenden und sich selbst begreifenden Vernunft, einer auf die Einheit des Rationalen und Irrationalen im Verlauf einer Entwicklung aus einem, für uns begrifflich allerdings nicht erfaßbaren inneren Triebe, für dessen Vorhandensein wir also nur die Tatsache konstatieren können, dessen Begriff aber einem höheren Verstande zuzuschreiben ist (vgl. U. Einl. IV, S. 17), gehört zu den Grundlagen Kantischen Denkens, das durchweg von einem teleologischen Grundzug getragen wird. Daher darf man die psychologischen Beimengungen auch keineswegs nur als Trübungen, die Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens keineswegs nur als Korruption des rationalen Begriffs ansehen. Vom blos Psychologischen und Historischen aus aber finden wir keine Norm, wie wir umgekehrt von der bloßen Norm aus keinen Uebergang zur Entwicklung finden. Wir haben es daher in den apriorischen Bestandteilen der Vernunft durchaus nicht etwa mit abgeblaßten Abstraktionen psychischer Begriffe und Gedankenzusammenhänge zu tun, damit würde ein Zirkel entstehen, sondern mit Realitäten, die mit der Existenz unserer Vernunft mitgesetzt sind. Unsere Aufgabe besteht darin, sie zu finden. Und das kann die Vernunft leisten, wenn sie sich energisch auf sich selbst besinnt. Eine Handhabe hierfür bietet ihr das Erkenntnissystem, das in aller Menschen Vernunft durch völlige Uebereinstimmung der Formen und der Gebrauchsanweisung unerschütterlich dasteht, die formale Logik. Mit Vorliebe gebraucht Kant, der ja selbst von der Naturwissenschaft ausgegangen ist, für die Arbeit des Philosophen die Vergleichung mit der Tätigkeit des Naturwissenschaftlers: beobachten, um zu einem Gesetze zu gelangen, und experimentieren, um das an sich zeitlose Gesetz in die Zeit zu übertragen. Diese Vergleichung stammt freilich nicht erst von Kant her, sie war der Aufklärungszeit sehr geläufig und lag im Wesen der Zeit mit ihrem Streben nach Voraussetzungslosigkeit und Befreiung von dogmatischem Autoritätszwang.

Die Normen der reinen Vernunft sind also ein Instrument, die in der Zeit liegenden Erscheinungen einer Prüfung zu unterziehen, wie weit sich in ihnen Stücke finden, die zu Bausteinen einer wahrhaften Erkenntnis geeignet sind, diese Stücke durch das Normalreagens zu läutern und zu reinigen und sie in diesem Zustand dem Erkenntnisschatze einzugliedern. Bei einer solchen Untersuchung aber kann es naturgemäß nicht ausbleiben, daß umgekehrt eine Probe daraufhin stattfindet, ob denn das normative Prinzip auch das hält, was man von ihm erwartet, d. h., ein apriorisches Kriterium zu sein, welches alle einem bestimmten, scharfumrissenen Bewusstseinsgebiet zuzuordnenden Erscheinungen zu umfassen vermag. Von dieser Möglichkeit wollen wir jetzt zum Zwecke der Lösung unserer Aufgabe Gebrauch machen.

In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und teil-

weis im „Streit der Fakultäten“ gibt Kant uns Gelegenheit dazu. Hier führt er den Gedanken einer Beurteilung der historischen Erscheinungen im Bereich des Religiösen aufgrund des von ihm aufgestellten religiösen Prinzips durch.

Nach der Fassung des Themas, wie es die Rel. gibt, sollten wir nun eine prinzipielle, möglichst umfassende, in den Kern der religiösen Vorstellungen eindringende, objektiv nach allen Seiten hin abwägende Untersuchung des Problems überhaupt erwarten. In der Tat beschränkt sich Kant aber wesentlich nur auf das Christentum, und auf dies auch nur in einer sehr engumgrenzten Erscheinungsform, in der nämlich, in der es sich innerhalb des Protestantismus zu Kants Zeiten als die in der herrschenden Landeskirche vorhandene Gestaltung aufwies. Kants Rel. ist die praktische Auseinandersetzung seines Prinzips mit der christlichen Dogmatik und dem Landeskirchentum. Die geschichtliche Veranlassung zur Betonung gerade dieser Religionsform ist bekannt genug. Es waren aber nicht blos die gegebenen Verhältnisse, die ihn zu dieser Beschränkung seiner Untersuchung bewegten, es waren auch innere, persönliche Gründe. Dem Christentum brachte der vom innersten Kern aus religiöse u. zw. protestantisch religiöse Mann überhaupt die größten Sympathien entgegen. In der U. spricht er (S. 362 Anm.) von dieser wundersamen Religion, in dem bekannten Brief an Stäudlin vom 4. 5. 93 von der wahren Hochachtung für die christliche Religion, im „Ende aller Dinge“ von der Liebenswürdigkeit des Christentums (S. 169—171) und von seiner liberalen Denkungsart, u. s. f. Und über die für ihn moderne Gestalt des Christentums sagt er Rel. S. 157: „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht.“ Vgl. hierzu Tröltsch, l. c., S. 79, der auf das Lessingsche Gleichnis hin von den drei Ringen unter Bezugnahme auf Kuno Fischers Anmerkung dazu, l. c, II, S. 377, sagt: „Das Gleichnis ist durchaus nicht im Sinne Kants. Er würde den Maßstab der reinen Vernunftreligion zur Ausmittlung des Wertunterschiedes der drei Ringe energisch benützt haben,“ und die einzige Religion, die die Elemente der reinen Religion enthält, ist das Christentum. Nun ist doch aber immerhin diese Zuneigung zum Christentum, von seiner philosophischen Seite her genommen, nicht ganz uninteressiert. Es gibt keine Religion, die mit so außerordentlichem Ernst und Nachdruck das Moralische als zu den Grundlagen ihres Wesens gehörig geltend macht und in der das Gemeinschaftswesen die Durchführung des Guten so außerordentlich fördert und stärkt, wo dem Gewissen (vgl. Rel., S. 223, zweimal; Streit, S. 36; Metaphys. der Sitten, III (42), S. 235 f; Pädag., VIII., S. 271) eine so königliche Stellung eingeräumt wird, wie dem Richter in unserm Rechtsstaat, damit es streng, uner-

bittlich und ohne Ansehen der Person seines Amtes walte. Im Christentum verkörpert sich die Vernunftreligion am edelsten. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht noch eine höhere Entwicklung nach dem Ideal hin gibt, eine ohne symbolische Hilfsmittel, ohne Anthropomorphismen, ohne Bibel, eine Religion aus reiner Vernunft. Aber zur Zeit ist das Christentum die höchste Entwicklungsstufe. Der im Verhältnis zu anderen religiösen Erscheinungsformen ganz einzigartige moralische Gehalt des Christentums, vor allem des moralisch herben protestantischen, beeinflußte also Kants Werturteil über dieses im günstigsten Sinne. Aber hier liegt auch ein Haken. Nach der Theorie des kritischen Idealismus hat die Philosophie nur formale Kriterien zu liefern. Hat K. nun treulich an diesem Grundsatz festgehalten? In der Ethik schon sicherlich nicht. Aus dem rein formalen Prinzip der Freiheit und der Autonomie wird das materiale ethische Grundgesetz. Und ebenso überschreitet er im religiösen Problem die selbstgesteckten Grenzen der Transszendentalphilosophie. Aus dem rein formalen Zweckbegriff, der die Grundlage des religiösen Prinzips bildet, wird ein System von rationalen Glaubensartikeln (Rel., S. 167), damit aber auch von Glaubensartikeln des Heidentums als der Religionsform, die das Wesentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität der Menschen setzt (Rel., S. 201 f; zu Heidentum Streit S. 81). Diese gegensätzlichen Glaubensartikel sind die Kategorien zur Beurteilung der religiös historischen Empirie. Würde Kant sein ursprüngliches, rein formales Prinzip beibehalten haben, so hätte er sich einen unbefangneren Blick für die religiösen Erscheinungen wahren können. Zu seiner Grenzüberschreitung trieb ihn sein inneres Verhältnis zum Protestantismus. Dieses erschien ihm als die Möglichkeit einer rationalen Verwirklichung seines Religionsbegriffs und als die teilweis schon eingetretene Realisierung. In dem daraus sich natürlich ergebenden Reziprozitätsverhältnis blieb eine Rückwirkung nicht aus. Was an der protestantischen Religionsform zuerst auffällt, weil es sich ja am offenbarsten in der Erscheinungswelt vollzieht, ist die moralische Lebensäußerung. Luthers Angstschrei nach Gerechtigkeit hat dem Protestantismus seinen stark moralischen Zug eingedrückt. Selbstverständlich läßt sich ja auch das Verhältnis zum Nächsten, zum Gemeinwesen, zur Obrigkeit rational unvergleichlich viel schärfer erfassen, als die Äußerungen des religiösen Lebens, die wir dem Gemüt zuweisen. Noch dazu, da diese für den vernunfttransszendentalen Erkenntnistheoretiker irrationalen Faktoren sich nach außen hin nur in für den Blick geradezu undurchdringlichen schleierhaften Verhüllungen, in Symbolen und Schemata (Rel., S. 73) darbieten, überhaupt nur in Formen sich vollziehen können, die von einer innerlichen Erfassung durch einen dritten noch unendlich viel weiter entfernt liegen, als die moralischen. Und doch hätte auch K. selbst aus sich selbst heraus recht wohl den Weg zu einer gerechteren Würdigung der nicht unmittelbar rational zu erfassenden religiösen Erscheinungen finden können. K. nimmt in der U. die Begriffe Idee und Ideal aus der R. V. wieder auf (§ 17). Daß diese Begriffe in einer Darstellung des Schönen nicht fehlen können, ergibt sich aus dem Inhalt der Begriffswelt im Reich des Ästhetischen von selbst; die Beziehung auf die R. V.

aus dem systematischen Gedankenzusammenhang in der Transszendentalphilosophie. Was unter Idee zu verstehen ist, haben wir in der R. V. (S.494) ersehen. A. gl. O. tritt uns die Bestimmung des Ideals entgegen: „— worunter ich die Idee nicht blos in concreto," — d. h. als Ganzes, — „sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehen." Kant exemplifiziert auf das praktische Ideal. So ist der Weise des Stoikers ein Ideal, ein Mensch, der allerdings nur in Gedanken existiert, aber sich in völliger Übereinstimmung mit der Idee der Weisheit befindet. Die Idee gibt die Regel, das Ideal ist das Urbild für die durchgängige Bestimmung des Nachbildes. Nach dem Verhalten dieses „göttlichen" Menschen in uns vergleichen, beurteilen, bessern wir unser eignes, ohne daß wir jedoch jemals dies Ideal erreichen können. Natürlich besitzen solche Ideale keine objektive Realität. Darum ist es unsinnig, sie als Erscheinungen in der Erscheinungswelt darstellen zu wollen, aber sie sind unentbehrlich als Richter und Vorbilder. Im Folgenden streift Kant nun auch das „Ideal der Sinnlichkeit", Geschöpfe der Einbildungskraft, die aber keinen verständlichen Begriff geben, „Monogramme" der künstlerischen Einbildungskraft. Doch haben diese mit jenen Idealen nichts zu tun, weil sie einmal mit empirischen Anschauungen zusammenhängen, zum andern keine Regel geben. Wir finden sie aber in der U. wieder, und inzwischen hat K. auch für sie Bestimmungen gefunden, die ihnen durch einen apriorischen Charakter Notwendigkeit verleihen. Über die ästhetische Idee nun sagt K., sie sei diejenige Vorstellung, die viel zu denken veranlasse, ohne daß doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. ein Begriff sie völlig in sich zu fassen vermöge, eine Vorstellung also, die so tief „in den Zusammenhang unserer Innerlichkeit verwoben" ist (vgl. Spranger, l. c., S. 3), daß sprachliche Mittel durchaus versagen, um ihren Gehalt verständlich zu machen, die „keine Sprache völlig erreicht" (U. § 49, S. 177). Fügen wir zu dieser Bestimmung aus § 17 (S. 77) die des Ideals hinzu: „Ideal (bedeutet) die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee [einer ästhetischen Idee] adäquaten Wesens", so ergibt sich folgende Betrachtung. Das Ideal ist die Vorstellung eines Einzelwesens, also eine Anschauung. Diese hängt tiefer mit unserer Innerlichkeit zusammen, als daß das allgemein verständliche begriffliche Wort zu ihrer Wiedergabe ausreicht. Es haftet an ihr also ein Überschuß von ganz irrationaler Natur; es liegt in ihr etwas, was man wohl erleben, aber nicht rational mitteilen kann, etwas Unendliches, Unermeßliches, Unfaßbares. Um dieses Unendliche mit dem Endlichen, dies Innerliche mit dem Greifbaren in Beziehung zu setzen, dazu dient die Vorstellung als Vehikel. Aber der vorstellungsmäßige Ausdruck ist nur ein Medium, nur ein Instrument, um jenes rein Geistige in die Erfahrungswelt überzuleiten, ein sinnliches Schema für das Übersinnliche. Das ist das Grundprinzip der Kunst, wie der religiösen Symbolik. So haben wir ja auch bei Schlr. die tiefe innere Verwandtschaft zwischen Ästhetik und Religion betont sehen können. Hier hätte Kant die Brücke zu schlagen vermocht, um das religiöse Bewußtsein in seinen tiefsten Gründen zu erfassen. Er hat es nicht getan. Durch seinen Freiheitsbegriff

war er schon von vornherein in eine Bahn gelenkt, die für andere religiöse Äußerungen, als, die ihren Grund im Freiheitsbewußtsein haben, keinen Raum mehr bot; dazu trat noch ein vorherrschendes starres rationales erkenntnistheoretisches Interesse und schließlich unter dem Druck der ihn umgebenden Erscheinungen eine Verletzung der Grundvoraussetzungen des kritischen Idealismus, da konnte von einer gerechten Würdigung des Christentums ebensowenig, wie der Religion überhaupt mehr die Rede sein. Gewiß ist das Moralische eine sehr bedeutungsvolle Lebensäußerung der Religion, aber es ist nicht das Christentum, nicht die Religion. Schlr. weist sehr richtig darauf hin, daß Religion ohne Moral nicht denkbar ist; dann ist es eben keine echte Religion mehr. Aber damit sind beide noch nicht einmal gleichgesetzt, geschweige denn die Religion zu einem, wenn auch notwendigen, Anhängsel an das Moralische erniedrigt. Luther kam nicht durch die Moral zum Verständnis der Bibel, sondern, nachdem er durch 1. Sam. 1 im tiefsten Herzen zum Studium der Bibel angeregt wurde, entwickelte sich auch sein moralisches Bewußtsein am religiösen viel stärker und tiefer als vorher. Gewiß hatte Kant von seinem Standpunkt aus im „Streit", S. 77, ganz Recht, wenn er gegen den Vorwurf, er deute die Bibel allegorisch-mystisch zugunsten seines Prinzips aus, den Einwand erhebt, er interpretiere nicht in die Bibel hinein, sondern aus der Bibel heraus. Auch das ist richtig, daß die Kirche an allegorisierenden Deutungen auch heut noch trotz der wissenschaftlichen Kontrolle Erkleckliches leistet. Aber die Bibel und besonders das Neue Testament überhaupt nur als moralisches Erbauungsbuch werten zu wollen und alles, was sich selbst bei stärkstem Druck nicht als moralischer Bestandteil herauspressen läßt, als abergläubischen Rückstand zu bezeichnen, heißt eine Seite der Religion ungebührlich auf Kosten des Ganzen herausheben. Schlr. hat die Einseitigkeit des Deismus mit seinem Losungswort „Selbständigkeit der Religion" und der englischen Moralphilosophie, unter deren Einfluß Kant stand, mit der Forderung „Selbständigkeit der Sittlichkeit" (vgl. Falckenberg, l. c., S. 165) überwunden und auf eine höhere Einheit geführt, indem er dem religiösen Bewußtsein Bewußtseinsimmanenz, damit ein erkenntnistheoretisches Apriori zuschrieb und es zurückverfolgte bis zu dem irrationalen Punkt, wo das Endliche im Unendlichen mit seinen feinsten Fäserchen wurzelt. Zweifellos liegt ja auch etwas durchaus Unbefriedigendes in der Unselbständigkeit des religiösen Prinzips infolge seiner Verquickung mit der Moral. Das naive, noch nicht durch Reflexion abgelenkte religiöse Bewußtsein lehnt sich gegen eine solche Abhängigmachung und Unterordnung unter moralische Bestimmungen auf. Ihm erscheinen die religiösen seelischen Phänomene und die religiösen Bedürfnisse als viel zu eigenartig, als daß die Moral die höchste und letzte maßgebende Instanz für sie sein sollte. Das unbefangene Gemüt, das seine religiösen Stimmungen frei aus seinen seelischen Tiefen heraufquellen läßt, wird es stets als einen Zwang empfinden, diese erst dem moralischen Reagens überliefern zu müssen, um ihren Wahrheits- und Aufrichtigkeitsgehalt bestimmen zu lassen. Es wird immer von dem Grundsatz ausgehen, daß die rechtliche Grundbedingung dafür, daß ein apriorisches religiöses Kriterium überhaupt

vorhanden ist, die völlige Selbständigkeit, die völlige Unabhängigkeit des religiösen apriorisch-transszendentalen Prinzips ist, daß seine Machtbefugnis aber nicht erst durch das moralische Prinzip legitimiert werden darf.

Wie wenig Kant die aus ihm sich immer wieder emporringenden religiösen Gewalten zu bannen vermochte, zeigt sich darin, daß er immer wieder mit spezifisch religiösen Vorstellungen arbeitet, wie mit dem Wiedergeburts- (Rel., S. 53 ff), dem Erlösungsgedanken (allerdings nur einmal S. 86 mit dem Begriff „Erlöser"), mit der Idee einer göttlichen Gnade und Weisheit, die die Totalität der guten Gesinnung als Korrelat der guten Werke nimmt (S. 82—90), mit der Annahme einer Vorsehung und Weltleitung, die das Gute gegen das Böse stärken (a. a. O., III, 3, 4, S. 117, 119). Das sind keine moralischen Gedanken. Und ebenso fällt eine Äußerung wie „die anbetende Bewunderung vor der Majestät des Übersinnlichen" (Rel., S. 5 f) durchaus aus dem Rahmen moralischer Anschauungen. Sehr mit Recht bemerkt Tröltsch (S. 24) dazu: „Einmal — zum Rückgrat des Religionsbegriffes geworden, hat die Moral über ihn eine ganz einseitige Herrschaft erlangt, die über die persönliche Empfindung Kants von der Religion doch wohl nicht unerheblich hinausging."

Zum Schluß wollen wir noch der Heranziehung der außerchristlichen Religionen durch Kant einige Worte der Betrachtung widmen. Gleich im Anfang der Rel. bewegen wir uns im Fahrwasser religionsphilosophischer Vergleichungen. „Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion." Die Sagen vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, von einem noch glücklicheren in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen als Beginn der Menschheitsgeschichte tauchen auf. Ebenso werden die Anschauungen vom Himmelreich auf Grund der Prophezeiungen, Apokalypsen, sibyllinischen Bücher besprochen (S. 160 f). Die Trinitätslehre wird bei den Persern, Hindus, Ägyptern, Goten verfolgt; die Bedeutung eines heiligen Buches bei den Juden und Persern, im Gegensatz dazu die des Mangels eines solchen bei den Hindus, „welche unter dem Namen Zigeuner weit und breit zerstreut sind" (S. 163 f), wird beleuchtet. Die Expiationslehre findet sich bei allen Religionsformen (S. 142). Den Glauben an ein jenseitiges Leben haben selbst die rohesten Völker (S. 151). Der moralische Gehalt im Glauben wird bei allen Völkern ermittelt, und dadurch wird ihre Religion auf eine höhere Stufe gehoben. Beispiel: Griechen, Römer, Juden, Muhammedaner, Indier (S. 131). Die mechanischen Opfer und Gebete, sowie die Selbstopferungen (S. 207), die abergläubischen Religionsäußerungen vom Christentum hinab bis zum rohesten Heidentum (S. 211), die verschiedenen Glaubenscharaktere des Judentums, Muhammedanismus, Hinduismus (S. 221), der Hinduglaube von der Seelenwanderung als Strafe für Sünden (S. 84), alle diese Themen werden angerührt. Aber K. behandelt diese religionsphilosophischen Ausblicke nirgends prinzipiell. Sie erscheinen überall mehr als Beiwerk, in illustrativer Form, denn als Material für eine wirkliche Durcharbeitung. Sollte ein Gewinn aus diesen Betrachtungen

erwachsen, so mußte eine sorgfältige Analyse der Psyche auch der niederen Religionsstufen Platz greifen. Aber zu einer solchen Ausmünzung des religiösen Gehaltes in den urwüchsigsten Formen religiösen Lebens konnte K. im Grunde gar nicht durchdringen, weil ihm dazu seine oben festgestellten religionsgeschichtlichen Kategorien den Weg verbauten. Erst Schlr. wurde den religiösen Bewußtseinserscheinungen dieser an der Basis des Baumes der religiösen Entwicklung sitzenden Menschenkinder gerecht.

Die Elemente zur Beantwortung unseres Themas sind im einzelnen bereits gegeben. Fassen wir die ganze Antwort noch einmal kurz zusammen, so scheint sich uns ergeben zu haben, daß Kants einseitige Erfassung der religiösen Bewußtseinsvorgänge und der daraus sich ergebende einseitige Religionsbegriff eine ergänzende Weiterbildung forderten und daß Schleiermacher diese gegeben hat.